JOSEF BLINZLER

EL PROCESO DE JESÚS

EL PROCESO JUDÍO Y ROMANO CONTRA JESUCRISTO, EXPUESTO Y JUZGADO SEGÚN LOS MÁS ANTIGUOS TESTIMONIOS



EDITORIAL LITÚRGICA ESPAÑOLA, S. A.
Sucesores de JUAN GILI
AVENIDA JOSÉ ANTONIO, 581 - BARCELONA

Del original:

DER PROZESS JESU

publicado por la Editorial Friedrich Pustet,
de Regensburgo

Versión castellana por JESÚS MUNOZ

NIHIL OBSTAT

El Censor,
DR. ISIDRO GOMÁ, *Canónigo*
Prelado doméstico de S. S.

Barcelona, 22 de octubre de 1959

IMPRÍMASE

† NARCISO
Obispo Auxiliar y Vicario General
Por mandato de su Excia. Rvma.
ALEJANDRO PECH, Pbro.
Canciller-Secretario

Depósito legal B. 9.008-1959

Agustín Núñez, impresor - París, 208 - Barcelona

PRÓLOGO

El presente trabajo se propone narrar y exponer el curso histórico y el carácter jurídico del proceso de Jesús en cuanto lo permiten las fuentes bíblicas y extrabíblicas. Se ha intentado reducir al mínimo las exposiciones puramente científicas para poder así narrar los sucesos principales de una manera coherente e inteligible para todos. Sin embargo, la importancia y dificultad del objeto de que se trata hacían necesario ocuparse de muchos problemas particulares, no tan comunes, de tipo exegético, histórico y exegético-histórico. Para facilitar la lectura a los no especialistas estos problemas han sido tratados en lo posible en apéndices y notas.

DR. JOSEF BLINZLER

Passau, Schrottgasse 12. Bayern.

NOTA A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Para la traducción española, hecha a base de la segunda edición alemana, el autor ha tenido la amabilidad de poner a disposición del traductor todo el material con que se enriquecerá en su día la tercera edición alemana.

Numerosas notas y adiciones, a veces extensas, en el texto mismo, así como los apéndices II y XI, aparecen por vez primera en esta edición española.

EL PROBLEMA

APENAS hay otro pasaje de la vida de Jesús que suscite hoy entre el más extenso público un interés tan vivo como su proceso. Casi mil novecientos años después de la destrucción de la antigua nación judía se ha constituído otra vez, el 14 de mayo de 1948, un nuevo e independiente estado de Israel. Desde entonces los cristianos han expresado repetidas veces el vivo deseo de que el régimen israelí, como supuesto sucesor del antiguo régimen judío del Sanedrín, instruya de nuevo el proceso de Jesús y someta a una revisión el inmenso error judicial pronunciado en su tiempo. La prensa mundial anunció en la primavera de 1949 que un jurista holandés, bajo el seudónimo de H. 187, había presentado al Ministerio israelí de Justicia una formal propuesta de este asunto en un documento de quince páginas. El ministro de Justicia Moshe Smoira se vió obligado a prometer un cuidadoso examen del asunto[1]. Pero ya antes había sido lanzada acá y allá la idea de una revi-

[1] Noticia de United Press desde Tel-Aviv aparecida en el *Baseler Arbeiter-Zeitung* del 10-2-1949, en el *Schwäb. Landeszeitung* del 31-1-1949 y del 18-3-1949 y en otros periódicos; cfr. también E. Irinyi, «Der Prozess Jesu», *Wiener Wochenausgabe* del 24-3-1951. — También los judíos habían hecho ya más de una vez esta misma petición; véase J. Bonsirven, *Les Juifs et Jésus* (1937), p. 189: «Reviser le procès de Jésus: des Juifs, de plus en plus nombreux, estiment qu'est pour Israël un devoir sacré.» Irinyi aduce este caso concreto: «Chaim Zhitkowsky, écrivain yiddish d'Amérique, aux ardentes convictions socialistes, écrivait récemment un article intéressant sur la condamnation de Jésus et l'appelait un procès Dreyfus. Il apportait des arguments pour une révision 'de notre condamnation quotidienne et de la crucifixion de notre frère innocent de Nazareth'.» Véase además la nota 3.

sión del proceso de Jesús. Al comienzo de los años treinta fué sorprendida la opinión pública con la noticia de que un juez judío había efectivamente instruído un nuevo proceso contra Jesús. Los datos sobre este asunto estuvieron llenos de contradicciones e inspiraron poca confianza. Según una versión, el juicio se celebró en el año 1931. El día 25 de julio de este año se reunió en Jerusalén un tribunal integrado por los más famosos juristas judíos bajo la presidencia del doctor Veldeissel. Tras oír el informe del fiscal, que duró cuatro horas, y el del defensor, que duró cinco, y tras una larga consulta, se falló por cuatro votos contra uno que Jesús había sido inocente[2]. Pero, según otra versión, este juicio tuvo lugar el 25 de abril de 1933[3].

De una revisión de tipo distinto se volvió a hablar en el año 1949. Según dijeron entonces los periódicos, el magistrado francés Jacquenot había revisado la validez jurídica del proceso de Jesús en la «Maison du Droit» de la Facultad de Derecho de París. El magistrado Jacquenot, junto con sus colaboradores, llegó a la conclusión de que el quebrantamiento de los trámites judiciales introducido por el Sanedrín judío hacía aparecer como inválida legalmente la sentencia de muerte dictada por el Sanedrín[4].

[2] Así E. Schwarzenbauer, «Revision des Prozesses Jesu?», *Kath. Digest*, 3 (1949), pp. 407-409, que se remite al periódico suizo *Der Bund* del 2-4-1949.

[3] Así la revista que aparece en París *Jérusalem, Revue mensuelle illustrée*, 28 (1933), p. 464. — Bonsirven, o. c., p. 190, toma esta noticia del libro de A. J. Pollock *The Amazing Jew* (1936), p. 109, donde se menciona la particularidad de que el escrito de acusación abarcaba mil páginas escritas a máquina. En cuanto a la garantía de todo este asunto, dan qué pensar las siguientes palabras de Bonsirven (ib.): «M. Pollock ne donne pas les sources de son récit; il nous communique que dans une nouvelle édition de son livre il omettra toute référence à la révision du procès de Jésus.» La idea de la revisión del proceso de Jesús por un tribunal judío fué propagada (según Pollock, o. c., p. 109, Bonsirven, o. c., p. 190) sobre todo por Solomon Shwayder, jurista judío de Denver (Colorado), que comenzó su campaña en 1929, pero murió a principios de 1931 sin haber conseguido su propósito.

[4] F. A. Viallet-Paris en el artículo «Revision des Prozesses Jesu», en el *Schwäb. Landeszeitung* del 18-3-1949.

Una segunda circunstancia que da una actualidad especial a nuestro tema es la gran ola de antisemitismo que acabamos de pasar. Cuando se intentó, después de 1945, analizar este extraño fenómeno, muchos judíos dijeron que el antisemitismo moderno no era en última instancia sino una repercusión de la tesis cristiana de que los judíos fueron los culpables de la muerte de Jesús. En abril de 1947 publicó el órgano sionístico *La Terre Retrouvée* un artículo titulado «La meurtrière tradition du déicide». En él se decía que una línea recta une esta tesis con las cámaras de gas de Auschwitz. Y que hasta que los cristianos no dejen de cultivar este fermento de odio en la religión llamada del amor el antisemitismo no desaparecerá[5]. Sobre la inconsistencia de esta deducción no podemos discutir aquí detenidamente; baste con notar que el antisemitismo ha existido ya mucho antes de que naciese el cristianismo, y que los modernos antisemitas no han tenido ni tienen precisamente una mentalidad cristiana. Pero, naturalmente, los investigadores cristianos han tomado tales afirmaciones como motivo para prestar mayor atención al problema de

[5] «Il est rigoureusement vrai que la meurtrière tradition chrétienne aura été la première pourvoyeuse d'Auschwitz... C'est la notion... du Christ immolé par les Juifs qui a rendu possible toutes les hains et tous les massacres. Tant que les chrétiens n'auront pas cessé de cultiver ce ferment de haine dans leur religion dite d'amour, tant que leurs écoles et leurs prières n'auront pas banni ce mensonge originel, l'antisémitisme vivra et ne pourra être vaincu» (*La Terre Retrouvée* del 1-4-1947). Con amargura semejante se expresa R. T. Herford, *Journ. of Jewish Studies*, 1 (1948), pp. 5-11, y J. Isaac, *Jésus et Israël* (1948), p. 508 s. A pesar de la exageración de estas afirmaciones —cf. para esto J. Daniélou, *Études*, 258 (1948), pp. 68-74—, se comprenden psicológicamente cuando se piensa en sucesos como el que tuvo efecto, por ejemplo, en una reunión plenaria de la O. N. U. a principios de mayo de 1947. En presencia de delegados de las diversas naciones y religiones, la delegación árabe se quejó de ciertas expresiones del delegado judío consideradas ofensivas al gran Muftí. El delegado árabe dijo lo siguiente: «¿Cuadran tales palabras al representante del pueblo que crucificó al fundador del cristianismo?» (Según *Jewish Chronicle* del 16-5-1947.) Es, no obstante, significativo que esto lo dijese el representante de una religión no cristiana.

la participación de los círculos judíos en la muerte de Jesús. Esto era tanto más necesario cuanto que, aun en las filas de los intérpretes de la Biblia, se repetía cada vez con más insistencia que la idea tradicional del proceso de la muerte de Jesús no podía ser ya sostenida por más tiempo y que la autoridad judía de entonces no había de ningún modo llevado a cabo un proceso contra Jesús.

Pero, aun prescindiendo de esta actualidad circunstancial, constituye el proceso contra Jesús de Nazaret uno de los temas más trascendentales, memorables e importantes de la historia de la humanidad[6]. Aquel drama que se desarrolló, hace ya más de mil novecientos años, un viernes en Jerusalén — era seguramente el 7 de abril del año 30 después de C. —, y que encontró su culminación sobre una colina fuera de los muros de la ciudad, ha ejercido acción más profunda y duradera sobre la humanidad, ha ocupado con más intensidad el pensamiento de la posteridad, ha conmovido más poderosamente los corazones, ha fascinado con más fuerza la fantasía religiosa y artística y ha dado más fuertes impulsos a la voluntad y a las aspiraciones de los hombres que cualquier otro suceso de la edad antigua o moderna. El proceso de Jesús es también, ya desde entonces, uno de los más discutidos sucesos de la historia del mundo. Como la obra entera de Jesús, así estuvo y está también el final de su vida bajo el signo de la contradicción. Los cristianos no necesitan pruebas complicadas para saber que Jesús de Nazaret fué condenado y ajusticiado siendo en realidad un inocente. También los no cristianos, que en el mejor de los casos sólo ven en Jesús una de las más nobles y sobresalientes figuras de la historia de la humanidad, raras veces se han negado a reconocer esta ver-

[6] Una prueba de que de este tema tratan también aun los no cristianos es el libro *La ciudad injusta,* aparecido en 1954 en El Cairo. Su autor, Kamel Hussein, médico famoso y prestigioso humanista, era entonces rector de la Universidad Ibrahim. El libro es una detenida valoración del proceso de Jesús, calificado por el autor como el más grande crimen de la historia. Sin embargo, no se habla en él de la crucifixión, que es negada por los mahometanos; de la muerte de Jesús sólo se dice en el Corán: «Dios elevó hacia sí a Jesús.»

dad cuando han examinado sin prejuicios y con seriedad las fuentes. Si Jesús, pues, fué declarado culpable y ajusticiado siendo en realidad inocente, cabe preguntarse quién tuvo la responsabilidad de este hecho. Éste es precisamente el problema que desde hace siglos es acaloradamente discutido y aun hoy no deja reposar los ánimos.

Parece necesario buscar las razones de este desacuerdo. Se debe en primer lugar a la diferente valoración de las fuentes. En verdad está ya perfectamente claro y cierto el número de documentos que pueden contar como fuentes. Pero en la valoración de las fuentes principales, los cuatro evangelios, discrepan grandemente los investigadores, entre los que hay historiadores y peritos en la historia del Derecho, además de teólogos y filólogos. La crítica racionalista de la Biblia declara, con más o menos decisión, no merecedores de crédito el evangelio de San Juan así como partes de los otros tres evangelios, llamados sinópticos. En general estos veredictos descansan sobre reflexiones muy subjetivas, y de hecho, aun entre los mismos críticos, todo el problema se centra en saber qué es lo que de verdad tiene valor como verdadera tradición y qué es lo que no lo tiene, más bien que en lograr unanimidad en las opiniones. De esta manera cada uno obtiene una idea diferente de los hechos narrados. También la exégesis conservadora, que concede fundamental crédito a los textos bíblicos, ya que los juzga como testigos y no como acusados, puede llegar, a base de una diversa interpretación de pasajes particulares o a consecuencia de la diversa valoración de la relación literaria de los textos, a una interpretación que varíe en particularidades. Un segundo factor de esta inseguridad reside en la fragmentaria información que poseemos sobre las condiciones judiciales de Judea en el tiempo de Jesús. Si prescindimos de los datos de los evangelistas, no sabemos nada cierto sobre la manera cómo estaban mutuamente delimitadas las facultades judiciales de la autoridad romana y judía. No poseemos ni el decreto del senado romano sobre la constitución de la provincia de Judea ni ningún otro documento sobre la organización judicial que sin duda debió ser acordada en la creación de

una de las muchas provincias romanas que entonces existían. Tenemos ciertamente una idea de cómo se iniciaba y llevaba a cabo un proceso capital en Roma. Pero en lo referente a cómo se realizaba un proceso en las provincias no podemos pasar de meras conjeturas, y esto a pesar de que nuestros conocimientos del derecho provincial romano se han enriquecido de modo considerable desde los tiempos de Mommsen a consecuencia de los descubrimientos de papiros y de monumentos de aquella época realizados en este tiempo en Egipto y en la Cirenaica. Obscura es también la posición jurídica de la parte judía. Se ha discutido mucho en los dos últimos decenios si la autoridad judía, el Sanedrín, poseía o no en aquel tiempo una jurisdicción completa o al menos parcial en los asuntos capitales. Aunque se considere probada la competencia de la autoridad judía hay que preguntarse todavía cuáles eran las normas a las que debía ajustarse un proceso judío. La ley de Moisés, según está contenida en el Antiguo Testamento, da la mayoría de las veces sólo normas generales. Es verdad que poseemos en uno de los tratados de la Mishna, el tratado Sanhedrin una detallada descripción de las formalidades que tenía que cumplir el Sanedrín para instruir un proceso capital. Pero es muy dudoso que estas leyes, codificadas hacia el final del siglo II d. de C., tuviesen ya vigencia en el tiempo que a nosotros nos interesa.

El tercer motivo de la discrepancia de opiniones está en el hecho indiscutible de que, para una parte considerable de los investigadores que tratan este tema, el objetivo no es puramente histórico, sino también, en mayor o menor medida, apologético. Está a menudo suficientemente claro que los judíos modernos que escriben sobre el proceso de Jesús no tratan tanto de reconstruir el proceso histórico, sino más bien de salvar el honor de sus antepasados, si bien, ciertamente, no siempre se puede palpar esta intención de una manera tan clara como en el artículo que publicó Walter von Hauff en 1932 en la revista *Morgen* o en la valiosa obra del judío americano Hyman E. Goldin *The Case of the Nazarene reopened* (Nueva York, 1948). Pero

aun en aquellos autores judíos que abordan el problema con todo el instrumental de métodos científicos — y no hay motivo para silenciar que debemos a la mayoría de estos peritos conocimientos de gran valor — no siempre se está libre de la impresión de que quieren aminorar en lo posible la culpa de los judíos en la muerte de Jesús. Es comprensible este deseo. Y no puede evitarse un sentimiento de dolor y de vergüenza al leer las amargas y conmovidas quejas de los autores judíos sobre el sinfín de sufrimientos que un cristiano o por mejor decir acristiano fanatismo ha amontonado sobre los judíos a consecuencia del «deicidio». La historia de la Pasión de Jesús se ha convertido a lo largo de los siglos en la historia de la pasión del judaísmo, y el Vía crucis del Señor en la *vía dolorosa* del pueblo judío. A pesar de todo, hay que hacer constar que la intervención de miras apologéticas, que naturalmente no son provechosas para el hallazgo de la verdad, ha hecho más profundo el desacuerdo entre los investigadores[7].

El judío francés Joseph Salvador fué el primero que en 1828, en su libro *Histoire des institutions de Moïse et du peuple Hébreu,* hizo valer enérgicamente el punto de vista judío. En lo esencial dejó intacto el texto evangélico y creyó poder probar, precisamente por él, que Jesús había sido condenado legalmente y con justicia. Según él, los círculos judíos obraron *optima fide* en todo aquello en que intervinieron, de tal modo que no es posible hablar de culpa por su parte. El libro, que hizo sensación aun fuera

[7] El autor de la presente investigación se adhiere sin reservas al punto de vista que Paul Fiebig ha formulado de la manera siguiente: «Está hoy ya claro que la ciencia debe investigar las narraciones de los evangelios sin el más leve prejuicio, esto es, solamente con la intención de averiguar cuál fué la realidad histórica. La ciencia no tiene ningún interés en culpar a los judíos y defender a los romanos en lo referente a la muerte de Jesús o, al revés, en culpar a los romanos y defender a los judíos. Lo que Pilato hizo no es motivo para hacer responsables de ello a todos los romanos de todos los tiempos. Lo que hicieron Caifás y los jefes judíos de entonces tampoco es razón para hacer responsable de ello a todo el pueblo judío de aquel tiempo o de los tiempos posteriores hasta el presente.» (*Theol. Studien u. Kritiken,* 104 (1932), p. 226 s.)

de Francia y que llevó a su autor a un conflicto con el Código penal, fué el principio de la batalla, todavía no terminada, sobre la exacta valoración del relato tradicional del proceso, batalla reñida en cientos de libros y artículos con erudición y agudeza, pero también con pasión. La posición de Salvador fué muy pronto abandonada por parte judía[8]. Tan sólo J. Cohen argumentaba de una manera parecida en su libro *Les Déicides*, aparecido en 1861. La crítica radical de las fuentes de un David Friedrich Strauss ofrecía un medio más sencillo de echar por tierra la opinión tradicional. El rabino Ludwig Philippson usó este método en su escrito, aparecido en 1866 en Berlín, *Haben die Juden wirklich Jesum gekreuzigt?*, donde defiende que no fueron los judíos, sino únicamente los romanos, los que condenaron y ajusticiaron a Jesús. De este método se vienen sirviendo todos los autores judíos, pero como unos se exceden más que otros en la eliminación de lugares molestos, no siempre llegan a idénticos resultados.

Es difícil dar una idea clara y de algún modo completa del estado actual de la discusión científica. Corrientemente se distinguen dos opiniones fundamentales que podríamos llamar la teoría de la justificación y la teoría de la incompetencia. Los representantes de la primera opinión consideran el proceso como legal, en conformidad con las leyes judías y romanas. Los representantes de la segunda teoría creen que la autoridad judía no llevó a cabo un verdadero proceso, sino en todo caso una transgresión de su competencia. Pero esta división no da una idea suficiente de la verdadera situación, pues dentro de cada una de estas dos categorías hay investigadores con opiniones totalmente diversas. El problema capital, según se concede corrientemente, es saber si, junto a los romanos, también los judíos participaron en la desaparición de Jesús y en qué medida participaron. Este punto de vista podría ser tam-

[8] Sin embargo, en nuestros días la ha hecho suya de nuevo el jurista y abogado italiano Giuseppe Sorgiu en su libro aparecido en Roma en 1948 *Il processo di Gesù*. (Para la personalidad del autor cf. A. Aliotti, «Der Fall Sorgiu», *Rhein. Merkur*, 9 (1954), n. 49 del 3-12-1954.

bién el más natural principio de clasificación. Podemos, por tanto, distinguir cinco grupos, según se sostenga la opinión de que los judíos participaron en la tragedia del Viernes Santo: 1) exclusivamente, 2) preponderantemente, 3) en igual medida que los romanos, 4) no esencialmente, o 5) nada completamente.

Ya en la cristiandad antigua se oyeron voces que no querían saber nada de una participación del gobernador romano en el proceso de Jesús e intentaban echar toda la responsabilidad sobre determinados círculos judíos. En los Hechos de los Apóstoles el apóstol San Pedro culpa en múltiples discursos a los judíos de haber crucificado a Jesús, y San Esteban les llama «traidores y asesinos del Justo». Sin embargo, no se quiere con ello afirmar la exclusiva participación de los judíos, sino sólo subrayar su culpa moral, aunque el mismo San Pedro declara en el primero de sus discursos que los judíos «clavaron en la cruz y dieron muerte al Mesías por mano de los infieles» (Hech., 2, 23). También deben ser interpretadas en este sentido la mayoría de las expresiones que, en los Apócrifos y en la tradición de la Iglesia, califican a los judíos de verdugos de Jesús[9]. Pero hay además otros testimonios. El más importante es tal vez el *Syrus Sinaiticus*, un palimpsesto descubierto en el año 1892 en el convento de Santa Catalina del monte Sinaí con el antiguo texto sirio de los evangelios. En él se halla, al menos en el evangelio de San Mateo, una narración de los hechos del proceso que, en contraposición a nuestro texto griego, hace aparecer a los judíos como los únicos que maltrataron, injuriaron y crucificaron a Jesús. Algunos peritos, como Adalbert Merx y Nathaniel Schmidt, creen que esta versión reproduce exactamente la realidad histó-

[9] Los pasajes están reunidos e investigados por W. Bauer en *Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen* (1909), pp. 199-204. Clara y consecuentemente es afirmada la culpabilidad única de los judíos en el evangelio de San Pedro. Esta obra apócrifa «reúne todas las ofensas a Jesús que los sinópticos y San Juan narran, sea quien sea el autor de tales ofensas, y cataloga con ellas el libro de las culpas de los judíos». (W. Bauer, o. c., p. 203.) También en San Justino aparecen los judíos no sólo como instigadores de la crucifixión.

rica[10]. Pero puede fácilmente demostrarse que las discrepancias del texto sirio con el griego son resultado de una tendencia apologética y, por tanto, tienen un valor secundario[11]. Sorprendentemente coincide con el criterio abiertamente antijudío del *Syrus Sinaiticus* una tradición del mismo judaísmo. Un texto del Talmud, que habrá luego que criticar, da claramente por supuesto que la condenación y ejecución de Jesús fué llevada a cabo por órganos judíos. M. Mieses considera digna de fe esta versión; también Heinrich Graetz se ha adherido inicialmente a ella. Entre los más recientes autores que cuenta seriamente con esta tradición hay que nombrar a Harold P. Cooke[12]. Pero ya veremos luego al tratar de este pasaje del Talmud que, al menos en este punto, no tiene ningún valor histórico.

2) Muchísimos exégetas cristianos y sobre todo los historiadores del Derecho atribuyen a los judíos el papel decisivo en la desaparición de Jesús y ven en Pilato sólo el ratificador y ejecutor de la sentencia judía. Esta tesis la defiende por primera vez el teólogo y jurista Johannes Steller, de Jena, en su libro aparecido en Dresde en 1674, *Pontius Pilatus defensus*. En los últimos tiempos se han expresado en un sentido semejante Emil Schürer, Josef Felten, Ernst von Dobschütz, Johannes Merkel, Hermann Peter, Ernst Siefert, Walter Bauer, Paul Billerbeck, Josef Pickl y Theo Mayer-Maly[13]. La más detenida fundamen-

[10] Ad. Merx, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, II, 1 (1902), p. 402 ss. N. Schmidt, *The Prophet of Nazareth* (1905), pp. 206 y 288.

[11] Cf. H. J. Holtzmann, «Die Markus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt», *Archiv. f. Religionswissenschaft*, 10 (1907), pp. 167-174. W. Bauer, o. c., pp. 204-207.

[12] M. Mieses, *Der Ursprung des Judenhasses* (1923), p. 461. H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, III, 1, [4](1888), p. 245 (en la 5.ª edición suprimió esta opinión); H. P. Cooke, «Christ Crucified -and by whom?», *Hibbert Journal*, 29 (1930/31), pp. 91-74.

[13] Schürer, II, 209; J. Felten, Ntl. Zeitgeschichte, I [2](1925), p. 324 s.; E. v. Dobschütz, «Der Prozess Jesu nach den Acta Pilati», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 6 (1905), p. 302; H. Peter, «Pontius Pilatus», *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum*, 19 (1907), pp. 1-

tación de esta opinión se debe al profesor de Historia del Derecho Robert von Mayr, de Praga. Según él, lo único hecho por el procurador romano fué revisar el juicio judío, ignorando en este caso materialmente el Derecho Penal y limitándose únicamente a indagar si el hecho que motivaba el juicio judío era también delictivo según el Derecho Penal romano. Von Mayr designa este procedimiento, con una expresión tomada del Derecho procesal civil, como procedimiento de delibación. La decisión de Pilato no fué, según él, una sentencia, sino una medida administrativa, el permiso de que se llevase a cabo la ejecución[14]. También Theodor Mommsen, al que se adhiere el jurista de Viena Gustav Lippert, opina que la actividad del procurador se redujo al ejercicio del derecho de ratificación, actividad que estuvo ciertamente unida a una investigación independiente del problema de la culpa[15]. De la misma manera para el penalista de Munich Friedrich Doerr la decisión de Pilato no fué un juicio en el sentido técnico, sino un puro mandamiento de ejecución, opinión que ha apoyado últimamente el jurista de Munich Wilhelm von Ammon con pruebas detalladas[16]. Una opinión algo particular defiende Martin Dibelius. Según él, el Sanedrín decidió la muerte de Jesús y presentó después el «condenado» al procurador, que era el único que podía

40, en especial p. 10; E. Siefert, «Zum Prozess Jesu», *Arch. f. Kriminal-Anthropologie u. Kriminalistik*, 21 (1906), p. 315 s.; W. Bauer, o. c., p. 186 s.; Billerbeck, I, p. 1026; J. Pickl, *Messiaskönig Jesus* (1935), p. 121; Th. Mayer-Maly, «Das Auftreten der Menge im Prozess Jesu u. in den ältesten Christenprozessen», *Österr. Archiv f. Kirchenrecht*, 6 (1955), p. 239, nota 52.

[14] R. v. Mayr, «Der Prozess Jesu», *Archiv f. Kriminal-Anthropologie u. Kriminalistik*, 20 (1905), p. 299.

[15] Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899), p. 240; cf. *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 3 (1902), p. 199; G. Lippert, *Pilatus als Richter* (1923), pp. 16-18.

[16] Fr. Doerr, «Der Prozess Jesu», *Archiv f. Strafrecht u. Strafprozess*, 55 (1908), p. 51. También en el escrito independiente: *Der Prozess Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung* (1920), p. 62 (por el que citaremos en adelante). W. v. Ammon, «Das Strafverfahren gegen Jesus von Nazareth», *Nachrichten der Evang.-Luth Kirche in Bayern*, 8 (1953), pp. 69-72.

ejecutar la pena de muerte. Éste no incoó propiamente ningún proceso, sino que simplemente tuvo que decidir, según su criterio, si había que ejecutar o no la pena. Pilato se decidió por la ejecución[17]. El teólogo de Basilea Karl Ludwig Schmidt considera, al menos como posible, que los judíos presentaron a Pilato un caso puramente administrativo, ya que lo que pidieron fué que confirmase la sentencia de muerte por blasfemia, sentencia ya dictada por ellos. Pero junto a esto concede también la posibilidad de que se instruyera un nuevo proceso bajo la acusación de mesianismo político[18].

3) No es rara tampoco la opinión de que los judíos participaron de una manera aproximadamente igual que los romanos en el aspecto jurídico de los sucesos que condujeron a la muerte de Jesús. Hay que citar aquí aquellos autores que aceptan una sentencia del Sanedrín y otra del procurador romano, como Oskar Holtzmann, H. M. Cheever, Walter M. Chandler, Theodor Zahn, Paul Feine, Rudolf Knopf - Heinrich Weinel, P. Roué, Karl Kastner, S. Saladrigues, Karl Pieper y otros[19]. De una manera especialmente enérgica ha defendido esta opinión el exégeta católico Georg Aicher. Según él, Jesús fué condenado a muerte tanto por el Sanedrín como por Pilato. La decisión de Pi-

[17] M. Dibelius, *Jesus* (1939), p. 115.

[18] K. L. Schmidt, «Der Todesprozess der Messias Jesus», *Judaica*, 1 (1945), p. 32.

[19] O. Holtzmann, *Ntl. Zeitgeschichte* (1895), p. 174 s.; *Christus*, ²(1914), p. 87 s.; H. M. Cheever, «The Legal Aspects in the Trial of Christ», *Bibl. Sacra*, 60 (1904), pp. 495-509; W. M. Chandler, *The Trial of Jesus*, I (1925), p. XVI. — Th. Zahn, *Das Ev. des Joh*, ⁶(1921), p. 632; *Grundriss der Geschichte des Lebens Jesu* (1928), pp. 10-72; P. Feine, *Jesus* (1930), p. 110 s.; R. Knopf-H. Weinel, *Einführung in das NT*, ⁴(1934), p. 255. P. Roué, *Le procès de Jésus* (1924), p. 59 s. K. Kastner, *Jesus vor Pilatus* (1912), p. 178 s.; S. Saladrigues, «El proceso religioso de Jesús», *Analecta Sacra Tarraconensia* ⁴(1928), pp. 49-116. K. Pieper, *Heimat und Leben unseres Herrn Jesus Christus* (1947), pp. 185 y 190. F.-M., Braun, *Jesus Christus in Geschichte u. Kritik* (1950), p. 140 s. También J. Vogt, Christenverfolgung, I, *Reallex. f. Antike u. Christ.*, II (1954), p. 1162 s., pertenece a este grupo aunque habla de una «confirmación» por Pilato de la sentencia de muerte judía.

lato no fué un mandamiento de ejecución, sino una sentencia de muerte y no tuvo como presupuesto ni el derecho judío ni la sentencia de muerte del tribunal judío[20]. Aicher ha encontrado en esto la completa adhesión de Ernst Springer. Springer tiene por cierto que la autoridad judía condenó a Jesús como presunto criminal, pero no ejecutó la sentencia, sino que lo entregó al gobernador acusándole de alta traición; éste, con su autoridad propia, condenó a Jesús como a reo de alta traición y, según el Derecho romano, le sometió a la pena romana de la cruz, no siendo esto una confirmación de la sentencia judía, que dejó más bien desatendida[21]. Con menos precisión se expresa el cardenal Theodor Innitzer, el cual habla ciertamente de una formal sentencia de muerte dada por el Sanedrín, pero deja sin resolver el problema de si la decisión de Pilato fué una condenación formal[22]. Dos procesos independientes, uno religioso ante el Sanedrín y otro político ante el gobernador, distinguen Jacques-M. Vosté, H. van der Loos, G. E. W. van Hille, Taylor G. Bunch, Giuseppe Ricciotti, Frank J. Powell, Aristide Manassero, J. A. Drossaart Bentfort, Leopold Wenger y, sobre todo, Ethelbert Stauffer[23]. En este grupo hay que incluir también una opinión totalmente distinta, la del abogado florentino Giovanni Rosadi, que en su libro mundialmente conocido

[20] G. Aicher, *Der Prozess Jesu* (1929), p. 34 s.

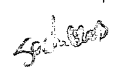
[21] E. Springer, «Der Prozess Jesu», *Preuss. Jahrb.*, 299 (1932), p. 150.

[22] Th. K. Innitzer, *Leidens- u. Verklärungsgeschichte Jesu Christi*, [4](1948), pp. 162 y 237.

[23] J.-M. Vosté, *De passione et morte Jesu Christi* (1937), pp. 183-189; H. van der Loos, *Jezus Messias-Koning* (1942), pp. 184 y 196; G. E. W. van Hille, «De ultima Jesu vitae nocte sec. Joann. XVIII», pp. 1-31, *Mnemosyne* III. ser. 10 (1942), p. 242; T. G. Bunch, «Behold the Man!» (1946), p. 70; J. Ricciotti, *Das Leben Jesu* (1949), p. 611; F. J. Powell, *Het Process Jezus Christus* (1950), *passim;* A. Manassero, *Ecce Homo. Storia del processo di Gesù* (1952), pp. 106-108 y 335 s.; J. A. Drossaart Bentfort, «Einige beknopte beschouwingen met betrekking tot de processen van de Here Jezus Christus en van de Apostel Paulus», *Gereformeerd Theol. Tijdschrift*, 55 (1955), pp. 33-68, especialmente p. 55 s.; L. Wenger, *Die Quellen des römischen Rechts* (1953), p. 287 y notas 11 y 12, asimismo: «Über erste

Il processo di Gesù, aparecido por primera vez en 1904 y traducido a casi todas las lenguas cultas, defendió la vistosa pero totalmente insostenible *teoría* de que los jueces judíos no podían dictar sentencia y de hecho no la dictaron, pero que tampoco Pilato condenó a Jesús, sino que contra todo derecho lo entregó a la chusma. El jurista inglés Lord Shaw of Dunfermline — que era en su tiempo Lord of Appeal — se acerca mucho a la opinión de Rosadi[24].

4) La opinión de que los romanos y no los judíos fueron los que tuvieron la parte principal en la condenación de Jesús se presenta de diversas formas.



a) Una cierta defensa de los judíos aparece ya al afirmar que por parte judía se celebró ciertamente un proceso regular, pero que fué provocado e impulsado por una minoría, a saber, la casta de los saduceos, celosos de sus ricos privilegios y completamente sometidos a los romanos. Esta opinión es enérgicamente defendida por Daniel Chwolson y G. A. Barton[25]. Otros como Heinrich Graetz y Samuel Bäck creen que Jesús fué condenado no por el gran Sanedrín, sino por el pequeño Sanedrín, formado por veintitrés miembros[26].

b) Solomon Zeitlin, que en el tiempo de la dominación romana distingue dos Sanedrines, uno religioso y otro político, cree poder probar que los judíos reunidos en casa

Berührungen des Christentums mit dem römischen Recht», *Misc. G. Mercati*, V (1946), p. 577; E. Stauffer, *Jesus* (1957), pp. 92-101 (asimismo «Geschichte Jesu», en *Hist. mundi*, IV (1956), pp. 169-178).

[24] G. Rosadi, *Der Prozess Jesus*, o. J. (1926), pp. 116-122, 220-222 y 227, Lord Shaw of Dunfermline (desde 1929 Lord Craigmyle), *The Trial of Jesus Christ* (1928), pp. 24, 52 s. También según Daniel-Rops, *Jésus* (1950), pp. 589-593 y 616, ni el Sanedrín ni Pilato dictaron una sentencia; por ello es «completamente falso hablar de un proceso» (p. 618).

[25] D. Chwolson, *Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes*, ²(1908), p. 121; G. A. Barton, «On the Trial of Jesus before the Sanhedrin», *Journal of Bibl. Literature*, 42 (1922), pp. 205-211.

[26] H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, III, 1 ⁴(1888), p. 305; S. Bäck, *Die Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Literatur vom babyl. Exil bis auf die Gegenwart*, ³(1906), p. 136 s.

de Caifás formaban el Sanedrín político, y que el Sanedrín religioso y el pueblo judío no intervinieron para nada en el proceso de Jesús. Según Solomon Zeitlin, el Sanedrín político era un instrumento en manos del gobernador judío y estaba constituído por los prosélitos sin carácter del Sumo Sacerdote, a quien Zeitlin llama el Quisling de su pueblo. Esta corporación política, según Zeitlin, no estaba ligada por ordenanzas legislativas y podía por tanto ser convocada en todo tiempo, de día y de noche, en días de trabajo o de fiesta y en el lugar que pareciese más apropiado. Esta corporación fué la que arrestó a Jesús por medio de una cohorte romana, le sometió a interrogatorio durante la noche, y por la mañana le presentó como un peligroso agitador al gobernador, que únicamente podía decidir sobre delitos políticos. El gobernador condenó a Jesús por su pretensión del título de rey y le entregó a los verdugos[27].

c) Otros creen que no fueron los judíos en general los que presentaron una instancia oficial, sino sólo un salvaje montón de fanáticos sin responsabilidad, especialmente los saduceos dependientes de Caifás. Esta gente improvisó una apariencia de proceso. Así es interpretada la acción judía por J. M. Jost, A. M. S. Mayer, J. Vargha, Jakob Hamburger, Aaron P. Drucker, Alfred Edersheim y últimamente también por Georg Bertram[28].

d) Mucho más frecuente es la opinión de que un proceso formal sólo fué llevado a cabo por el foro romano, mientras que la autoridad judía se limitó simplemente a una investigación previa con el fin de allegar material para la acusación ante Pilato. A esta teoría, ya propuesta en el año 1738 por Anton Balthasar von Walther en su libro *Juristische-historische Betrachtungen über die Geschichte*

[27] S. Zeitlin, *Who Crucified Jesus?* [2](1947), p. 172 y *passim*.

[28] J. M. Jost, *Geschichte des Judentums und seiner Secten*, I (1857), pp. 402-409; A. M. S. Mayer, *Geschichte der Strafrechte* (1876), 57; J. Vargha, *Die Verteidigung in Strafsachen* (1879), pp. 13 ss.; J. Hamburger, *Jesus von Nazareth* (1895), p. 38 ss.; A. P. Drucker, *The Trial of Jesus from Jewish Sources* (1908), *passim;* A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, II, [12](1907), p. 553; G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (1922), p. 61.

vom Leiden und Sterben Jesu Christi, se adhieren hoy Joseph Jacobs, Théodore Reinach, Wilhelm Brandt, Paul Wilhelm Schmidt, Paul Wilhelm Schmiedel, Alfred Loisy, Henri Regnault, Maurice Goguel, Wilhelm Weber, Burnett Scott Easton, Richard Wellington Husband, Herbert Danby, Claude G. Montefiore, E. Jacob, Max Radin, F. Crawford Burkitt, Walther von Hauff, Joseph Klausner, Paul Fiebig, Elias Bickermann, Arthur T. Cadoux, Walter Bienert, Ernst Lohmeyer, A. T. Olmstead, Jean Imbert, Marcel Braunschweig, A. E. J. Rawlinson, Robert Besnier, Vincent Taylor, Werner Georg Kümmel, T. W. Manson, Oscar Cullmann y, aunque con reserva, Arthur Steinwenter[29]. Estos autores justifican su opinión diciendo que ni

[29] J. Jacobs, *Jesus as Others Saw Him* (1895), p. 140 ss.; Th. Reinach, «Josèphe sur Jésus», *Revue des Études Juives*, 35 (1897), p. 15 ss.; W. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums* (1893), pp. 67 y 137; P. W. Schmidt, *Geschichte Jesu*, I (1904), p. 170; P. W. Schmiedel, *Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten* (1906), p. 98; A. Loisy, *Les Évangiles Synoptiques*, II (1908), pp. 599 s. y 610; *L'Évangile selon Marc* (1912), p. 435; H. Regnault, *Une province procuratorienne au début de l'empire Romain. Le procès de Jésus-Christ* (1909), p. 72; M. Goguel, «Juifs et Romains dans l'histoire de la passion», *Revue de l'Histoire des Religions*, 62 (1910), p. 314 ss. (En su artículo «Le procès de Jésus», *Foi et Vie*, 47 (1949), pp. 395-403, Goguel reduce la intervención de Pilato al mínimo, como si tal vez no hubiera dicho a Jesús más que estas palabras: «Tu es le roi des Juifs? Eh bien, tu serais crucifié», p. 403); W. Weber, «Eine Gerichtsverhandlung vor Kaiser Trajan», *Hermes*, 50 (1915), pp. 47-42; B. Sc. Easton, «The Trial of Jesus», *American Journal of Theol.*, 19 (1915), p. 444; R. W. Husband, *The Prosecution of Jesus* (1916), p. 135; H. Danby, «The Bearing of Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels», *Journal of Theol. Studies*, 21 (1920), pp. 51-76, especialmente 75 s. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, I [2](1927), p. 351 s.; E. Jacob, *Encyclop. Judaica*, V (1930), p. 527 s.; M. Radin, «The Trial of Jesus of Nazareth» (1931), p. 227 ss.; W. v. Hauff, «Der Prozess Jesu im Lichte der neuesten Forschung», *Der Morgen*, 7 (1931), p. 281; F. C. Burkitt, *Journal of Theol. Studies*, 33 (1931), pp. 64-66; P. Fiebig, «Der Prozess Jesu», *Theol. Studien u. Kritiken*, 104 (1932), pp. 224-226; J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, [2](1934), p. 462; E. Bickermann, «Utilitas crucis», *Revue de l'Histoire des Religions*, 112 (1935), p. 193 s.; A. T. Cadoux, *The Sources of*

San Lucas ni San Juan, como tampoco Josefo, mencionan para nada la condenación de Jesús por el Sanedrín. Por otra parte, por referencia a la Mishna, según la cual habría sido ilegal el proceso del Sanedrín narrado por los evangelios (San Mateo), atribuyen la versión de San Marcos a una tendencia antijudía y de igual manera afirman que el Sanedrín de aquel tiempo no tenía competencia de ninguna clase en la jurisdicción capital. Besnier alega únicamente que la invitación de Pilato al pueblo para elegir entre Barrabás y Jesús habría sido jurídicamente imposible y políticamente imprudente si al proceso romano hubiese precedido un proceso regular delante del Sanedrín.

5) Como ya hemos dicho, Ludwig Philippson intenta probar que los judíos no tuvieron parte alguna en la condenación y ejecución de Jesús. Según su convicción, sólo puede imputarse a los judíos la denuncia ante Pilato, denuncia hecha precisamente además por un discípulo de Jesús. Según Ludwig Philippson, los evangelios fueron escritos un siglo (!) después del suceso y falsearon los hechos por simpatía con el paganismo, que miraba con buenos ojos al naciente cristianismo[30]. El teólogo protestante Gustav

the Second Gospel (1935), p. 236; W. Bienert, *Der älteste nichtchristliche Jesusbericht* (1936), p. 262; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1937), p. 331; J. Imbert, *Est-ce Pilate qui a condamné Notre Seigneur Jésus-Christ?* (1947), *passim;* A. T. Olmstead, *Jesus in the Light of History* (1942), p. 228; M. Braunschwig, *Le vrai visage d'Israel* (1948), p. 638; A. E. J. Rawlinson, *The Gospel acc. to St. Mark*, [7](1949), p. 219 s.; R. Besnier, «Le procès du Christ», *Revue d'Histoire du Droit*, 18 (1950), p. 204 s. y 208; V. Taylor, *The Gospel acc. to St. Mark* (1952), p. 570; W. G. Kümmel, *Verheissung u. Erfüllung*, [2](1953), p. 43 s.; E. Sjöberg, art. «Jesus Kristus», *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*, I (1948), p. 1051; T. W. Manson, *The Servant-Messiah* (1953), p. 86; O. Cullmann, *Das Neue Testament u. der Staat* (1956), pp. 18, 28 s., 31 s.; A. Steinwenter, *Jura*, 7 (1956), pp. 263-266 «a base de la economía del proceso» y en atención a algunos casos paralelos (z. B. Josephus, Bell. 6, 5, 3, § 303) tiene la decisión del Sanedrín más bien por una decisión de acusarle (anakrisis) que por una sentencia definitiva (krisis), y la sentencia de Pilato por una formal sentencia de muerte, mas no rechaza totalmente la opinión de que en *ambos* casos se tratase de una verdadera sentencia.

[30] L. Philippson, *Haben die Juden wirklich Jesus gekreuzigt?* [2](1901), p. 44 s.

Volkmar ha afirmado que los evangelistas no pudieron tener ninguna noticia sobre el proceso delante del Sanedrín y deduce de esto la falta de historicidad de su narración. Según él, Pilato condenó a Jesús como rebelde en un corto proceso tras interrogarle brevemente[31]. Más lejos aún fué el rabino Isaac M. Wise, el cual no sólo puso en tela de juicio la condenación de Jesús por el Sanedrín, sino hasta la misma crucifixión[32]. Otro rabino, Ignaz Ziegler, ha afirmado que el judaísmo no tuvo ningún motivo para obrar contra Jesús y que de hecho no obró contra él; según él, la lucha se encendió sólo cuando San Pablo proclamó la liberación de la Ley[33]. Según Simon Bernfeld, «todo el proceso ante el Sanedrín es solamente un invento de tiempos posteriores»[34]. El historiador judío de la Religión Manuel Joël ha argumentado que si hubiese intervenido un tribunal judío la sentencia no se habría ejecutado a la manera romana. Fué por tanto el procurador el único y exclusivo verdugo de Jesús, y, a lo más, también algunos representantes sin conciencia de la casta sacerdotal pudieron darle su aprobación[35]. Ésta es también en lo esencial la opinión del judío norteamericano Emil G. Hirsch[36]. El judío alemán J. Norden quiere sólo admitir que influyentes círculos ju-

[31] G. Volkmar, *Die Evangelien* (1870), pp. 588-591.

[32] I. M. Wise, *The Martyrdom of Jesus of Nazareth* (1874), p. 108 s.; se apoya, además de en Apg 5, 30; 10, 39 (cf. página 34), en que los basilidianos negaban la crucifixión de Jesús.

[33] I. Ziegler, *Der Kampf zwischen Judentum u. Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* (1907), p. 52 s., 56, 73 s.; contra el que escribe J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ* (1949), p. 43 s., que sobre todo hace resaltar que San Pablo mismo antes de su conversión fué perseguidor de los cristianos.

[34] S. Bernfeld, «Zur ältesten Geschichte des Christentums», *Jahrb. f. jüd. Geschichte u. Literatur*, 13 (1910), p. 117.

[35] M. Joël, *Blicke in die Religionsgeschichte*, II (1883), p. 64 ss. El citado argumento se repite también en otros, v. gr. Radín, o. c., p. 256; Klausner, o. c., p. 484; E. G. Hirsch (cf. nota siguiente), p. 55.

[36] E. G. Hirsch, *The Crucifixion* [3](1921), *passim*. También en lo esencial P. Friede, *Der Kreuzestod Jesu und die ersten Christenverfolgungen* (1913), p. 85; M. Hyamson, *Jewish Quart. Review*, 11 (1920-21), p. 96 s.; M. Hunterberg, *The Crucified Jew* (1927), p. 52.

díos, contra los que había actuado Jesús, le denunciaron ante el gobernador, el cual le entregó después a la cruz como agitador políticamente peligroso[37]. Mientras que la mayoría de los sabios judíos conceden una cierta intervención del Sumo Sacerdote, el judío de Praga Karl Katz quiso probar que Caifás intentó salvar a Jesús delante de Pilato: «Caifás amaba y veneraba a Jesús. Nunca le acusó ni le traicionó»[38]. Para el marxista Karl Kautsky todo lo cierto históricamente se limita a que Jesús fué condenado y crucificado por Pilato por sus pretensiones de rey, es decir, por alta traición. Todo lo demás es un invento de los «ignorantes, infantiles y necios» evangelistas[39]. El judío de Galitzia H. Hammer llegó a la fantástica afirmación de que Jesús es el seudoprofeta samaritano mencionado por Josefo (*Ant.* 18, 4, 1 § 85) al que Pilato mandó ajusticiar juntamente con sus compañeros de conspiración[40]. Según Robert Eisler, Jesús fué aprisionado por los romanos, sometido a un corto e improvisado interrogatorio por las autoridades judías en el camino hacia el Pretorio y después condenado a muerte en un juicio sumarísimo delante de Pilato. «Lo que fué una corta pero bulliciosa y tumultuosa parada en el camino hacia el Pretorio se convirtió, en la versión cristiana, en un proceso formal ante el Sanedrín»[41]. El profesor Martín David cree que se debe combatir la participación de los judíos porque el evangelio de San Juan, que, según su opinión, es el documento más antiguo, nada sabe de una condenación por el Sanedrín[42]. La historicidad de un proceso judío y aun de una mera investiga-

[37] J. Norden, «Jesus von Nazareth in der Beurteilung der Juden einst und jetzt», *Jüd. Lit. Z.* del 18-6-30, 10 (1930), Nr. 25.

[38] K. Katz, *Jesus und das Judentum* (1926), p. 6.

[39] K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums* (1908), páginas 430-432.

[40] H. Hammer, *Tractat vom Samaritanermessias* (1913), *passim.*

[41] Eisler, II, pp. 144-147. El lugar citado, en la página 146.

[42] En una conferencia «Rechtsgeschichtliche Betrachtungen zum Prozess Jesu», pronunciada el 26-2-1936 en Amsterdam, «Genostschap voor de Joodse Wetenschap in Nederland» (según Drossaart Bentfort, o. c., p. 41).

ción previa ante el Sanedrín ha sido combatida por el historiador berlinés de la Iglesia Hans Lietzmann[43], que ha encontrado en esto muy buena acogida[44]. Un apasionado representante de esta hipótesis es el escritor Pierre van Paassen, nacido en Holanda y que ahora vive en Estados Unidos. Para él la no historicidad de los relatos evangélicos sobre el proceso del Sanedrín se prueba por el hecho de que algunas particularidades narradas por los evangelios están en abierta contradicción con el orden procesal descrito en la Mishna, pues, según él, si Pilato hubiera tenido sólo que ratificar una sentencia judía, Jesús habría sido apedreado, agarrotado, quemado o degollado. Mas lo cierto es que sufrió muerte de cruz. De aquí se deduce que fué únicamente el poder de la guarnición romana el que apresó, condenó y ejecutó a Jesús[45]. Con semejantes argumentos combaten la participación del tribunal judío Solomon Grayzel, Charles Guignebert, Jules Isaac y S. B. Hoenig[46]. Últimamente ha intentado justificar esta opinión en un artículo Samuel Rosenblatt. Según él, Jesús no era ningún blasfemo o reo digno de muerte según la ley farisea, y por eso el Sanedrín no le persiguió ni condenó. La crucifixión fué

[43] H. Lietzmann, «Der Prozess Jesu» *(Sitzungsber. d. Pr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* XXIII-XXIV), pp. 313-322; cf.

[44] W. Bauer en *Theol. Literaturzeitung,* 55 (1930), p. 558: «Ich zweifle nicht, dass Jesus von Pontius Pilatus als lästiger Störer der Ordnung und politischer Unruhestifter ans Kreuz geschlagen wurde»; G. Hölscher, *Theol. Blätter,* 12 (1933), p. 193: «Die Verhandlung vor dem Synedrium Mk 14, 55-64 ist Legende». También Martin Buber, que, apoyándose en Lietzmann, habla de «der im wesentlichen als ungeschichtlich anzusehenden Prozesserzählung» *(Zwei Glaubensweisen* (1950), p. 109 con la nota 2), así como G. Schille, «Das Leiden des Herrn», *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche,* 52 (1955), p. 200, s., que asigna la perícopa del proceso ante el Sanedrín a un estadio más tardío de la formación de la tradición, y en favor de esto dice, entre otras cosas, que 1 Tim. 6, 12 s. parece no conocer todavía esta perícopa y que todo el proceso no corresponde al derecho de la Mishna; además G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (1956), p. 150 s.

[45] P. van Paassen, *Why Jesus Died* (1949), pp. 141-149.

[46] S. Grayzel, *A History of the Jews* (1947), p. 133 s.; Ch. Guignebert, *Jésus* (1947), p. 569; J. Isaac, *Jésus et Israël* (1948), p. 509; S. B. Hoenig, *The Great Sanhedrin* (1953).

obra de los romanos, apoyados por algunos Quisling judíos como Judas Iscariote[47].

El precedente resumen podría provocar la impresión de que no es posible decir nada seguro sobre el transcurso real del proceso de Jesús. Tal pesimismo sería, sin embargo, infundado. Muchas de las mencionadas teorías se manifiestan tan claramente como producto de un método desordenado y caprichoso que no pueden ser tomadas en serio para la debida solución de nuestro problema. Y por lo que se refiere a las restantes opiniones, un examen fundamental de las fuentes debe decir y dirá cuál de ellas está más cerca de la verdad. El problema que hay que aclarar ahora es el siguiente: ¿Qué fuentes de origen cristiano o no cristiano están a nuestra disposición en el intento de reconstruir los sucesos que condujeron a la muerte de Jesús?

[47] S. Rosenblatt, «The Crucifixion of Jesus from the Standpoint of Pharisaic Law», *Journal of Bibl. Lit.*, 75 (1956), pp. 315-321.

LAS FUENTES

Sobre el proceso de Jesús no nos ha quedado un relato oficial. Hay razón para suponer que el gobernador de Judea tenía que informar a Roma sobre los procesos de alta traición aun cuando el acusado fuese, como Jesús, simplemente un *peregrinus*, es decir, un provinciano sin el derecho de ciudadanía romana[1]. No sabemos si esto tuvo lugar verdaderamente en el caso de Jesús. Algunos escritores de la Antigüedad, San Justino primeramente y después también Tertuliano, aluden a que en los archivos imperiales de Roma se conservaba un informe de Pilato a Tiberio sobre la ejecución de Jesús[2]. Pero de hecho ellos no conocían el documento, sino que únicamente suponían su existencia. Al principio del siglo IV el emperador Maximino Daza († 313), enemigo de los cristianos, hizo publicar las «Actas de Pilato y Jesús» y ordenó que fuesen dadas a conocer al pueblo en las ciudades y en el campo y que en las escuelas los niños las aprendiesen de memoria. Eusebio[3], por el que conocemos este episodio de la lucha contra la Iglesia, sólo dice del contenido de estas «Actas» que estaban llenas de blasfemias contra Jesús y que tras-

[1] Véase para esto St. Lösch, *Diatagma Kaisaros* (1936), páginas 74 s. — J. A. Steinwenter, «Il processo di Gesù», *Jus* 3 (1952), p. 473 s.

[2] San Justino, *Apol.*, I, 35, 9; I, 48, 3; cf. I, 38, 7. Tertuliano *Apol.*, 5, 2; 21, 20; cf. también Eusebio, *Hist. eccl.*, II, 2. Como artículo de vulgarización puede verse: J. [illegible], «Sandte Pilatus Akten über Christus nach Rom?», *Kath. Digest*, 4 (1950); pp. 310-315, que contesta afirmativamente a la pregunta.

[3] *Hist. eccl.*, IX, 5, 1; IX, 7, 1 s.; I, 9, 3 s.

ladaban la crucifixión al cuarto consulado de Tiberio, al séptimo año de su gobierno, es decir, a la Pascua del año veintiuno. De esta falsa indicación del *tiempo*[4] — Pilato llegó por vez primera a Judea el año veintiséis (*Ant.*, 18, 2, 2, § 35) — y del manifiesto carácter primitivo-popular de este escrito se deduce, en primer lugar, que no se trataba de un informe oficial sobre un proceso, sino de un tosco remedo de él, y, en segundo lugar, que, al menos por entonces, no había ya en los archivos imperiales de Roma ningún auténtico protocolo sobre el caso de Jesús.

Las Actas cristianas de Pilato[5], ampliamente divulgadas en la Edad Media, que forman la *primera parte* del evangelio apócrifo de Nicodemo, no son de fecha anterior al siglo IV y por tanto carecen de valor para el historiador, lo mismo que la apócrifa carta de Pilato a Claudio, que de todos modos puede ser del final del siglo II. En la carta llamada de Léntulo se creyó últimamente poder conocer la auténtica orden de detención de Jesús dada por Pilato[6]. Pero se ha comprobado que este documento apócrifo es una falsificación del siglo XIII o XIV.

Así, pues, documentos oficiales *romanos sobre el juicio* de Pilato contra Jesús no nos han quedado. Pero ¿no habrá tal vez en la rica tradición judía algunas noticias sobre la muerte de Jesús que puedan merecer crédito?

A este respecto puede mencionarse una Baraita en el

[4] Que es falsa se desprende de las monedas de los procuradores, como lo prueba P. L. Hedley, «Pilate's Arrival at Jerusalem», *Journal of Theol. Studies*, 35 (1934), p. 56 s.; cf. también U. Holzmeister, «Wann war Pilatus Prokurator von Judäa?», *Biblica*, 13 (1922), pp. 228-232. Contra Eisler, I, 128-130, que supone dignos de crédito los datos de aquellas «Actas», argumenta justificadamente Steinwenter, o. c., p. 474.

[5] Una documentación más amplia se encuentra en E. v. Dobschütz, «Der Prozess Jesu nach den Acta Pilati», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 3 (1902), pp. 89-114; Th. Mommsen, «Die Pilatusakten», ib. 3 (1902), pp. 198-205; K. Kastner, *Jesus vor Pilatus* (1912), pp. 126-141.

[6] Así Eisler, II, p. 321 ss.; cf. una opinión contraria en E. Eisentraut, *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, p. 487. — M. Goguel, *Jésus* ²(1950), p. 80, nota 1, y B. Leeming, «Verbal Description of Jesus», *Irish Theol. Quarterly*, 22 (1955), páginas 293-302.

tratado Sanhedrin (43a) del Talmud babilónico, que contiene el texto siguiente: «Es cosa transmitida: en la víspera (del sábado o en la víspera) fué suspendido Jeschu (de Nazaret). Durante cuarenta días un pregonero fué diciendo delante de él: debe ser apedreado porque ha ejercido la magia y ha seducido y ha engañado a Israel. Todo el que conozca alguna justificación en su favor venga y la exponga. Pero no se encontró ninguna justificación a su favor y por eso fué suspendido en la víspera de la Pascua»[7].

Muchos sabios[8] sostienen que este texto no trata de Jesús de Nazaret, sino de un tal Jeschu, que vivió unos cien años antes de Cristo y fué discípulo del rabino Jehoschua ben Perachja. Se apoyan para ello en b. Sanh. 107b. Es verdad que, en la opinión de los talmudistas posteriores, el Jeschu, discípulo de rabino, nombrado en b. Sanh. 107b, es idéntico al Jeschu de nuestra Baraita; de ambos se dice que ejercieron la magia, condujeron a Israel al pecado y le indujeron a la apostasía. Pero estos rasgos comunes con el Jeschu de Sanh. 43a sólo fueron aplicados posteriormente a aquel discípulo de rabino. En los lugares paralelos a b. Sanh. 107b (b. Sota 47a y p. Chagiga 77d) no se dice todavía el nombre de este discípulo de rabino. Su identificación con Jeschu se efectúa por primera vez en Sanh. 107b, donde esta identificación es presentada como opinión de una autoridad del Talmud babilónico[9]. También Joseph Klausner y Jakob Zallel Lauterbach confiesan que en Sanh.

[7] H. L. Strack, *Jesus, die Häretiker u. die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben* (1910), p. 18; J. Aufhauser, *Antike Jesuszeugnisse* [2](1925), pp. 50-53. Las palabras del primer paréntesis se hallan en un manuscrito florentino; las del segundo, en un manuscrito de Munich y en otros documentos. El texto que se halla a continuación en el Talmud no pertenece a la Baraita, sino que es amorreo y por ello no puede ser tomado en cuenta.

[8] Últimamente J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* [2](1949), p. 12, nota 1; cf. también Eisler, I, p. 492 ss., y L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, VIII (1933), página 632, nota 20.

[9] Cf. A. Meyer, Jesus, «Jesusjünger und das Evangelium im Talmud und verwandten jüdischen Schriften», en *Handb. zu d. ntl. Apokryphen de E. Hennecke* (1904), p. 47-71, especialmente pp. 57-59.

43a no se habla de otro que de Jesús de Nazaret[10]. El atributo «el Nazareno» (ha-nosri) está por lo demás tan bien atestiguado que H. L. Strack lo admite en el texto sin paréntesis. Además la forma acortada Jeschu no se usó nunca para ninguno de los siete Jeschua del Antiguo Testamento o para Jeschua ben Sira; de manera que se debe suponer que Jeschu es una deformación intencionada[11] y designa siempre a Jesús de Nazaret. Merece finalmente atención, junto a la igualdad en el nombre, el hecho de que las acusaciones lanzadas contra el Jeschu del Talmud hubiesen sido lanzadas también, según el Nuevo Testamento, contra Jesús de Nazaret. Las dos razones que hay para completar la historia del discípulo de rabino con rasgos de la historia (interpretada a la manera judía) de Jesús de Nazaret son las siguientes: aquél era considerado, lo mismo que Jesús, como renegado y además, lo mismo que éste, había vivido temporalmente en Egipto. El anacronismo originado por la identificación hay que atribuirlo sin más a los talmudistas posteriores; tal vez hubo una confusión entre el rey Janneo (104-78 a. J. C.) y el rey Herodes primero[12].

Aunque el texto del Talmud pertenece al siglo II, un examen detenido descubre que sus noticias sobre los puntos de la acusación, el pregonero y el tipo de muerte carecen de valor[13]. La afirmación de que Jesús fué condenado como seductor, instigador y renegado se explica por la situación del siglo II, en el que el cristianismo se presentaba como una dimensión claramente separada, «herética», del judaísmo. La acusación de magia tiene su fundamento en los milagros de Jesús, que no fueron negados por los rabinos, pero que ya durante la vida de Jesús atribuyeron a poderes

[10] J. Klausner, *Jesus von Nazareth* [2](1934), p. 29 s.; J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays* (1951), pp. 481-490, especialmente p. 488.

[11] Strack, o. c., p. 18. Según H. J. Schonfield, *According to the Hebrews* (1937), p. 221, Jeschu es la abreviación, en el norte de Palestina, de Jeschua.

[12] Josefo, *Ant.*, 14, 9, 3-5, § 163-184; cf. también Billerbeck, o. c., I, p. 84 s.

[13] Lo mismo creen Klausner, o. c., p. 30 s., y Lauterbach, o. c., p. 490-497.

demoníacos. En la afirmación de que los judíos retrasaron cuarenta días la ejecución para dar lugar a la defensa hay que ver manifiestamente la respuesta de la apologética judía a la versión cristiana de los hechos de la Pasión, según la cual el juicio fué llevado a cabo con gran prisa y no se presentaron testigos que hablasen en favor de Jesús. Singular es la indicación sobre el tipo de muerte. La expresión «*fué suspendido*» permite diversas interpretaciones. Como del pregonero se dice que anunció la lapidación, puede pensarse que Jesús, tras ésta, y conforme a la costumbre judía, fué colgado de un palo. Lauterbach[14], que defiende esta opinión, encuentra formulada también esta tradición sobre la muerte de Jesús en Hech., 5, 30 y 10, 39. Pero de esto no puede hablarse. La equívoca expresión «suspender» usada en estos dos pasajes debe ser aclarada según la expresión unívoca de Hech., 2, 36 y 4, 10 y ha de entenderse como una perífrasis de la crucifixión. En Hech., 10, 39 se dice claramente que el suspenderle no siguió a la ejecución sino que la precedió, o mejor, que la ejecución consistió en este suspenderle. También San Pablo aplica la expresión «suspendido» (Gál., 3, 13) a Jesús el crucificado (Gál., 3, 1; I Cor., 2, 8), y el mismo Josefo conoce este modo de hablar[15]. Si el dato del Talmud hubiera de ser entendido realmente como castigo suplementario tras la lapidación, debería sorprender que no se hable de que se llevase a cabo la lapidación, que era la verdadera pena de muerte. Si se entiende el dato, en correspondencia con el modo de hablar que acabamos de examinar, como una perífrasis de la crucifixión, entonces hay una extraña diferencia entre esto y lo anunciado por el pregonero. Probablemente hay en la tradición talmúdica un intento de hacer coincidir la realidad histórica con la ficción de un puro proceso judío. Como seductor debería Jesús haber sido apedreado por los judíos, pero su muerte en la cruz romana era demasiado conocida como para que se pudiese negar. Por eso la tradición judía

[14] O. c., p. 495.

[15] *Bell.*, 7, 6, 4, § 202: Basso «mandó erigir una cruz, pues quería *suspenderle* inmediatamente de ella». Cf. también Lc., 23, 39.

habla del suspender como si fuese un tipo de pena judía que, aunque no era propiamente una pena de muerte, tenía una gran semejanza con la crucifixión. Se interprete como se interprete esta noticia del Talmud, se hace patente, en todo caso, que es desequilibrada y no digna de crédito. El único dato del que no hay motivo para sospechar que esté desfigurado tendenciosamente es el dato sobre la fecha de la ejecución. De todos modos se habrá de prescindir de que la muerte de Jesús, en coincidencia con los evangelios, sea puesta en la víspera de un sábado, ya que en esto el testimonio de los manuscritos del Talmud no es unánime. Por el contrario, se asegura, sin duda alguna, que el hecho tuvo lugar en la víspera del día de la Pascua. En esto coincide sorprendentemente la Baraita con la versión del evangelio de San Juan, que en 19, 14, en contraposición a los sinópticos, coloca la muerte de Jesús el 14 de Nisán. ¿Cómo hay que explicar esta coincidencia? Se ha pensado en una dependencia del evangelio de San Juan[16]. Pero esta explicación no puede satisfacer. Si se atiende a la actitud fundamental de los rabinos frente al cristianismo, es ya de antemano improbable que hayan tomado nada de un libro cristiano. Se añade además que la Baraita no se muestra dependiente o influída en ningún dato particular por el evangelio de San Juan, el cual, a diferencia de los sinópticos, no habla de la condenación de Jesús por un tribunal judío[17]. La indicación de tiempo no puede tampoco explicarse por las disposiciones legales correspondientes a la ejecución de un seductor o falso profeta; pues en este caso se debería nombrar alguna de las tres fiestas de peregrinación, a saber, Pentecostés, la fiesta de los Tabernáculos o la de la Pascua, pero no la víspera de esta fiesta[18]. Como

[16] Esto sospecha A. Meyer, o. c., p. 62.

[17] También la interpretación que hace Lauterbach de la Baraita (p. 492-494) excluye la derivación de la indicación del tiempo del evangelio de San Juan.

[18] Las pruebas pueden verse en J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* [2](1944), p. 44. Jeremias cita varios pasajes para probar que la condenación y ejecución de Jesús puede haber tenido lugar en la fiesta de Pascua. Pero, mejor examinados, estos textos prueban solamente que la ejecución, mas no la vista ante

esta coincidencia con San Juan no puede ser, *finalmente*, una pura casualidad, habrá que suponer que en los círculos judíos había quedado vivo el recuerdo de que el odiado Nazareno, en contra de la práctica común, había sido ajusticiado ya en la víspera de una fiesta, precisamente de la fiesta de Pascua. Últimamente se ha supuesto que unas palabras atribuídas en el Talmud al rabino Abbahú de Cesarea ofrecen «la auténtica exposición judía de las palabras del proceso de Jesús, la interpretación oficial que sirvió de base a la justificación de la sentencia»[19]. Se trata de p. Taanith 65b: «Habla el rabino Abbahú: Si un hombre te dice «yo soy Dios», miente; «yo soy hijo del Hombre», se ha de arrepentir al final; «yo subiré al cielo», lo dice y no puede realizarlo.»[20] Según Ethelbert Stauffer, esta polémica se refiere no a Jn., 8, 28, sino a Mc., 14, 62. Según esto, Jesús, al decir «yo soy», no hizo una sencilla afirmación, sobre todo porque se mostró muy reservado en lo referente al predicado de Mesías; más bien usó aquí la más alta forma de la revelación divina en el sentido de Éx., 3, 14, «yo soy el que soy». Contra esta interpretación del testimonio del Talmud ha objetado con razón Werner Georg Kümmel que metódicamente es totalmente ilícito identificar el «yo soy Dios» del texto del Talmud con el «yo soy el que soy» de Éx., 3, 14, y encontrar así en las palabras del Amorreo una alusión a Mc., 14, 62. Aunque las palabras de Abbahú sean de hecho probablemente una polémica contra la idea cristiana de Jesús, no puede establecerse ninguna conexión entre estas palabras y la confesión de Jesús ante el Sumo Sacerdote[21].

el Sanedrín, podía ser llevada a cabo en una de las fiestas de peregrinación. Además es dudoso que Jesús fuera realmente condenado por el Sanedrín como «falso profeta».

[19] E. Stauffer, «Der Stand der ntl. Forschung», en *Theologie u. Liturgie*, publicado por L. Hennig (1952), p. 50 s.; más extensamente habla sobre esto Stauffer en su libro *Jesus* (1957), pp. 130-146; especialmente en p. 142; cf. también E. Stauffer, «Neue Wege der Jesusforschung», *Wiss. Zschr. Univ. Halle*, VII, 2 (1958), p. 464.

[20] Traducción de A. Meyer, o. c., p. 61.

[21] W. G. Kümmel, *Verheissung u. Erfüllung* [2](1953), página 44 s., nota 102.

Totalmente inútiles son las fantásticas historias que se cuentan en el libro popular judío «Toledoth Jeschu» sobre los últimos días de Jesús[22]. La afirmación de que el libro se apoya en el perdido «Evangelio de los Hebreos»[23] no se puede probar y es además inverosímil. Ni siquiera puede aceptarse que sus partes principales estuviesen ya acabadas alrededor del año 500[24]. Según las últimas investigaciones judías, la obra, en su forma hebrea actual, no se remonta, aun en su versión más primitiva, más allá del siglo X[25].

El historiador judío Flavio Josefo (37-97 d. de C.) habla en el libro XVIII de su obra «Antigüedades judías», compuesta alrededor del año 93, sobre Jesús. El texto griego que ha llegado hasta nosotros dice sobre Jesús lo siguiente: «Aunque Pilato, ante la denuncia de los primeros hombres entre nosotros, le condenó a la cruz, no le abandonaron los que desde el principio le habían amado» (*Ant.* 18, 3, 3 § 64).

La frase contiene dos comprobaciones importantes para nosotros: 1.ª Pilato fué el que aplicó a Jesús la pena de la crucifixión. Josefo debe haber visto en esta decisión una formal sentencia de muerte, aunque sus palabras no excluyen completamente que haya pensado también en una pura ejecutoria. 2.ª La ejecución de Jesús tuvo lugar ante la denuncia de las autoridades judías. No está, por tanto, en concordancia con este testimonio la afirmación de que Pilato no intervino en el proceso contra Jesús de una manera digna de mención, o la contraria, que la iniciativa partió únicamente del gobernador. Sobre el modo y medida de la participación de los judíos no dan, por el contrario,

22 Para el contenido de este libro cf. Klausner, o. c., páginas 59-62.

23 Schonfield, o. c., p. 219; opinión contraria tiene Jocz, o. c., p. 61 s.

24 S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (1902), pp. 246-248.

25 Klausner, o. c., p. 65. — B. Heller, «Über Judas Ischariotes in der jüdischen Legende», *Zschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud.*, 76 (1932), p. 33-42, pone el origen del Toledoth en tiempo de las cruzadas.

las palabras de Josefo ningún dato seguro. La expresión «ante la denuncia» podía significar simplemente que los judíos denunciaron a Jesús o también que se presentaron como acusadores ante el tribunal romano. No se nos dice tampoco si a la denuncia precedió un juicio judío; pero tal vez Josefo pensaba realmente en esto, ya que, según la opinión de los más antiguos lexicógrafos, la expresión «denuncia» sólo se usaba cuando un crimen estaba ya probado y sólo se trataba de que se ejecutase la pena prescrita por la ley[26]. El que Josefo califique a los judíos que activaron la muerte de Jesús como «los primeros hombres entre nosotros» no puede hacer pensar que se tratase de la acción de un grupo o de personas privadas, sino de la autoridad oficial. Si estuviese totalmente seguro que el Sanedrín poseía entonces la jurisdicción capital, apenas podría vacilarse en entender el texto de Josefo como atestiguador de que a la denuncia ante Pilato precedió un juicio judío.

La autenticidad del *Testimonium Flavianum* ha sido, como se sabe, muy discutida. Hoy se ha descartado bastante generalmente la opinión de Schürer y otros, de que todo el pasaje es inauténtico[27]. El pasaje de *Ant.*, 20, 9, 1, § 200, que es ciertamente auténtico, presupone una anterior mención de Jesús. Por la autenticidad esencial del testimonio se han decidido, entre otros, Leopold von Ranke, Adolf von Harnack, F. Crawford Burkitt y últimamente Franz Dornseiff[28]. Un número grande de investigadores considera como interpolaciones algunas partes del pasaje[29].

[26] K. L. Schmidt, *Judaica* 1 (1945), p. 6.

[27] Schürer, I, p. 544-549; E. Meyer, I., p. 206-211; A. Schweitzer, *Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung* [5](1933), página 451.

[28] L. v. Ranke, *Weltgeschichte*, III, 2 (1883), p. 40 s.; A. v. Harnack, «Der jüd. Geschichtschreiber Josephus und Jesus Christus», *Internat. Monatsschr. f. Wiss., Kunst u. Technik*, 7 (1913), p. 1037 a 1068; F. C. Burkitt, «Josephus and Christ», Theologisch Tijdschrift, 47 (1913), 135-144; F. Dornseiff, «Lukas der Schriftsteller», con un apéndice. «Josephus und Tacitus», *Zschr. f. ntl. Wiss*, 35 (1936), p. 129-155.

[29] Cf., para el estado de la discusión, H. Windisch, «Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu», *Theol. Rundschau* N. F. 1 (1929), pp. 266-288; 2 (1930), pp. 207-252; Klausner, o. c.,

La frase citada más arriba no es, sin embargo, como lo prueba su estilo y se admite, por lo general, una adición de mano extraña[30].

En la antigua traducción eslava de la obra de Josefo «La Guerra judía» se encuentra una versión totalmente especial sobre la vida y el fin de Jesús. El erudito judío Robert Eisler tuvo la extravagante ocurrencia de hacer de esta narración, que había acomodado a sus fines por medio de cortes y cambios[31], base de una versión de la historia de Jesús. Todos los investigadores de todas las tendencias están hoy de acuerdo en condenar esta medida. Sin embargo, no está totalmente claro que haya que negar todo valor a esta traducción eslava de Josefo. Es digno de notarse que Walther Bienert, que considera la versión eslava, lo mismo que el *Testimonium Flavianum* griego, como una

pp. 67-75; W. Bienert, *Der älteste nichtchristliche Jesusbericht* (1936), pp. 7-46. — G. C. Richards, «The Testimonium of Josephus», *Journal of Theol. Studies*, 42 (1941), p. 70. — Ch. Martin, «Le Testimonium Flavianum. Vers une solution définitive?», *Revue Belge de Philol. et d'Histoire*, 20 (1941), páginas 409-465. — H. van der Loos, *Jezus Messias Koning* (1942), pp. 207-210.

30 K. Linck, *De antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis* (1913), pp. 26-28, concede que algunos de los argumentos de B. Niese contra la autenticidad literal no prueban, pero cree que la expresión «los primeros entre nosotros» no es de Josefo. — P. Corssen, «Die Zeugnisse des Tacitus und des Pseudo-Josephus über Christus», *Zsch. f. ntl. Wiss.*, 15 (1914), p. 133 s., ha mostrado, por el contrario, que esta expresión es completamente auténtica; confróntese también K. G. Goetz, «Die ursprüngliche Fassung der Stelle Josephus Annal. XV, 44, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 14 (1913), pp. 286-297, especialmente 290 s.; B. Brüne, «Zeugnis des Josephus über Christus», *Theol. Stud. u. Krit.*, 92 (1919), página 144 s.; L. Wohleb, «Das Testimonium Flavianum», *Röm. Quartalschr.*, 35 (1927), pp. 151-169; E. Stauffer, *Geschichte Jesu* (Historia Mundi), IV (1956), p. 129.

31 En su obra en dos tomos *Jesous basileus ou basileusas* (1929-30). Cf. F. Scheidweiler, «Sind die Interpolationem im altrussischen Josephus wertlos?», *Zsch. f. ntl. Wiss.*, 43 (1950-1951), pp. 155-178, que ve en algunos datos del interpolador el resultado de un escrito del tiempo de Josefo, en el que se hallaba reelaborada la historia judía desde un punto de vista distinto del de Josefo. Pero no trata de los textos que a nosotros nos interesan.

refundición del primitivo texto de Josefo de las «Antigüedades», ha intentado extraer de estas dos refundiciones el texto primitivo de Josefo. Este texto reconstruído confirma la tradición cristiana en los cinco datos siguientes[32]: 1.° Jesús fué acusado y crucificado bajo Poncio Pilato. 2.° Realizó hechos «paradójicos». 3.° Ejerció un magisterio y encontró muchos seguidores entre los judíos. 4.° A menudo, y también poco antes de su muerte, se detenía en el Monte de los Olivos. 5.° Fué condenado a muerte de cruz por Pilato. Junto a estos datos, contiene también este presunto texto primitivo algunos otros que no pueden armonizarse con la versión de los evangelios[33]. Son los cuatro siguientes: 1.° Jesús era un mago. 2.° Desde el Monte de los Olivos planeó un levantamiento con el fin de apoderarse de Jerusalén. 3.° Adoctrinaba a hombres deseosos de innovaciones. 4.° Tras su muerte los discípulos prosiguieron los motines. Mas Bienert mismo ha probado que las afirmaciones de este segundo grupo, que, según su opinión, se remontan realmente a Josefo, sólo pueden provenir de la polémica anticristiana del fariseísmo y por lo tanto carecen históricamente de valor. De hecho el Nuevo Testamento menciona ya la tendencia judía de acusar a Jesús de mago (Mc., 3, 22) y agitador del pueblo (Lc., 23, 2) y a los apóstoles de gente turbulenta (Hech., 4, 2; 5, 26-28; 5, 34-40; 17, 6 ss.; 24, 5; 25, 8)[34]. Aun cuando, con Bienert, se conceda un cierto valor a la versión eslava de Josefo, el resultado es que este texto no arroja ninguna luz nueva sobre la historia del final de la vida de Jesús.

Tácito, el gran historiador romano, en sus *Anales*, escritos hacia el año 115, habla de los cristianos, en cone-

[32] W. Bienert, *Der älteste nichtchristliche Jesusbericht* (1936), pp. 258-263.

[33] Ib., pp. 263-288.

[34] Cf. E. E. Jensen, «The First Century Controversy over Jesus as a Revolutionary Figure», *Journ. of Bibl. Lit.*, 60 (1941), pp. 261-272; G. G. Fox, «Early Jewish Attitudes toward Jesus, Christians and Christianity», *Jour. of Bible and Religion*, 13 (1945), pp. 83-93; W. Nestle, «Zur altchristlichen Apologetik im N. T.», *Zschr. f. Rel. u. Geistesgesch.*, 4 (1942), pp. 115-123, especialmente p. 120 s.

xión con la descripción que hace del incendio de Roma en tiempo de Nerón, haciendo la siguiente observación: «El autor de este nombre, Cristo, fué ajusticiado por Poncio Pilato siendo emperador Tiberio» (*Auctor nominis eius, Christus, Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat: Ann.*, 15, 44, 3).

Prescindiendo de que coloca expresamente el hecho en el tiempo del gobierno de Tiberio, su testimonio no ofrece nada nuevo sobre el de Josefo. Tácito no tenía ningún motivo, para hablar en conexión con su narración de la participación de los judíos en la crucifixión de Jesús, caso de que supiese algo de esto. Aunque no determina más concretamente el carácter jurídico de la decisión de Pilato, hay sin duda alguna que entender en sus palabras que Pilato pronunció una sentencia de muerte sobre Jesús. Sobre las razones de la ejecución de Jesús nada dice Tácito, limitándose a indicar el mero hecho. Con sólo esto ya se ve que es infundada la objeción levantada contra la credibilidad del testimonio de Tácito. Ernest Renan ha querido demostrar que este testimonio es poco seguro con la argumentación siguiente: Tácito presenta la muerte de Jesús como el resultado de una sentencia de muerte dictada por Poncio Pilato por motivos políticos; Tácito llegó a esta opinión sobre la causa de la condenación sólo porque, en el tiempo en que él escribía su obra, la política romana perseguía y castigaba a los cristianos porque creía que era una asociación secreta contra el Estado[35]. Sería interesante saber de dónde sacó Tácito sus noticias. Aunque no es imposible, sería muy inverosímil que las debiese a los cristianos, con los cuales pudo haber entrado en contacto oficialmente como gobernador que fué de la provincia de Asia[36]. Cuando Tácito narra cosas que conoce solamente de oídas suele indicarlo[37]. Lo que Tácito sabe parece ser muy poco, ya

[35] E. Renan, *Vie de Jésus*, [18](1883), p. 418, nota 2.

[36] Así entre otros E. Meyer, III, p. 505 s., y últimamente H. Fuchs, «Tacitus über die Christen», *Vigiliae Christianae*, 4 (1950), pp. 65-93, sobre todo p. 72.

[37] Cf. F. Loofs, *Wer war Jesus Christus?*, (1916), p. 22: «Dass Tacitus, dieser sorgfältige Historiker, in seiner Mitteilung

que claramente considera que Cristo es el nombre civil de Jesús. Precisamente por este motivo no se puede suponer que haya tomado sus noticias de las actas del Senado[38], aun prescindiendo de que la existencia de actas romanas contra Jesús no fuese ya dudosa. Se ha sospechado también que Tácito se inspira aquí en una obra de Plinio el Viejo[39], pero contra esto habla el hecho de que Tácito, en la descripción de las circunstancias judías, discrepa mucho de los correspondientes datos de Plinio. Otros piensan que el historiador romano recibió informes sobre el origen de los cristianos de Plinio el Joven, que, como gobernador de Bitinia, tenía que tratar con los cristianos[40]. Mas ¿por qué debía prometerse Tácito de estos informes noticias más seguras que las que él mismo pudo conseguir preguntando a los cristianos del Asia Menor durante su proconsulado?

über Christus nur wiedergegeben hat, was ein letzlich auf die Christen zurückgehendes Gerücht ihm zugetragen hatte, ohne dass er diese Quelle seines Wissens angegeben hätte, ist nicht wahrscheinlich». M. Goguel, *Jésus*, ²(1950), p. 73: los datos de Tácito sobre Cristo «doivent provenir d'une source documentaire, puisqu'il n'y a pas un mot comme *dicunt* ou *ferunt* qui autoriserait à penser que Tacite rapporte des on dit». También el dato característico de que el movimiento cristiano fué sofocado por la ejecución de su creador y que volvió a resucitar después, poco antes del año 64, no puede ser de ninguna manera de origen cristiano. Pero tampoco puede suponerse que tenga un origen judío, «puisqu'elle suppose une étroite solidarité du judaïsme et du christianisme par ce qui est dit de la détestable superstition que renaît simultanément en Judée et à Rome, peu avant 64, qui ne distingue pas entre les deux formes de messianisme que constituaient le christianisme et le judaïsme».

[38] Así G. Andresen, *Wochenschr. f. klass. Philol.*, ... (1910), p. 388; sostiene la opinión contraria Corssen, o. c., p. 126.

[39] A. Gercke, «Senecastudien», *Jahrb. f. klass. Phil.*, suplemento 22 (1899), p. 216 ss.; E. Th. Klette, *Die Christenkatastrophe unter Nero* (1907), p. 148; P. Batiffol, *Orfeus et l'Évangile* (1910), pp. 46-48. De opinión contraria es Linck, o. c., página 83.

[40] Goetz, o. c., pp. 295-297. Distinta opinión sostiene entre otros Goguel, o. c., p. 74: «S'ils sont d'accord pour n'y voir qu'une superstition, Pline juge cette superstition innocente, tandis que Tacite semble avoir pris à son compte les accusations lancées contre les Chrétiens et qualifie leur superstition de détestable».

Más frecuentemente se dice que Tácito debe su información únicamente al pasaje de Josefo sobre Jesús[41]. Es seguro que Tácito utilizó *La Guerra judía* de Josefo, pues no pudo desatender esta obra, de importancia fundamental para la guerra judío-romana. Pero por esto no puede decirse que haya debido consultar también la otra obra del escritor judío. Algunas observaciones hacen muy improbable que haya sacado de Josefo sus datos sobre Cristo[42]. Finalmente se ha creído que su informador fué un tal Antonio Juliano, que era procurador de Judea en tiempos de la guerra de Vespasiano y que, según una antigua tradición, escribió una historia judía[43]; mas, como esta obra no se ha conservado, tal opinión no pasa de ser mera sospecha. Todo lo que se puede decir es lo siguiente: Tácito se apoya en el pasaje citado en un documento que no es cristiano y que, según las apariencias, es pagano[44].

A las antiguas noticias sobre Jesús pertenece, finalmen-

[41] H. Lehmann, *Claudius und Nero*, I (1858), p. 33 ss.; Harnack, o. c., p. 1059; Corssen, o. c., p. 134; Dornseiff, o. c., pág. 148; Olmstead, o. c., p. 244, nota 54; de distinta opinión es Fuchs, o. c., p. 72, nota 11, que habla de un «pensamiento poco feliz» de Harnack, que ha encontrado en E. Norden (véase nota 43) una «segura refutación».

[42] Goguel, o. c., p. 74, recuerda que Tácito sólo tenía desprecio para el judaísmo y que, por tanto, no puede haber tomado de Josefo la explicación sobre el incendio de Roma. Además, Goguel llama la atención sobre las siguientes diferencias: según Josefo, la muerte de Jesús no apagó la fe de sus discípulos, mientras que, según Tácito, el cristianismo dejó de existir durante algún tiempo tras la muerte de su fundador; el juicio de Josefo sobre el cristianismo es en general favorable, mientras que el de Tácito es hostil; y por último, Tácito parece entender el nombre de Cristo como nombre propio de Jesús, mientras que Josefo distingue el nombre propio Jesús y el sobrenombre Cristo.

[43] J. Bernays, *Über die Chronik des Sulpicius Severus* (1861), p. 56. — E. Norden, *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum*, 31 (1913), pp. 664-666. — Linck, o. c., p. 85 s. — Con reservas Schürer, I, p. 58. — Para Antonio Juliano cf. *Bell.*, 6, 4, 3, § 238; Minucio Felix, Octavius, 33, 4. — Eisler, I, p. 203, piensa que Tácito debe su conocimiento a las actas del proceso de Jesús o a las conversaciones que sobre ello oyó en Roma; H. van der Loos, o, c., p. 220 s., deja el problema sin resolver.

[44] Cf. Goguel, o. c., p. 74: «Tacite a connu un document qui n'était ni juif ni chrétien, mais païen et qui rattachait le

te, a más de los testimonios de los historiadores Josefo y Tácito, una antigua carta privada. Por verdadera suerte han llegado hasta nosotros las exhortaciones que dirigió a su hijo, estudiante en Edesa, el sirio Mara bar Sarapion, un estoico, a quien no se conoce por otros motivos[45]. Es verdad que este testimonio sólo poseerá importancia si procediese de un ambiente no cristiano y fuese lo más tarde del siglo II. Ambas suposiciones parecen ser verdaderas. La opinión de que la carta es de origen cristiano, que todavía defendió Fr. Schulthess[46], ha sido hoy generalmente abandonada. Schulthess se apoya meramente en un pasaje del principio de la carta, que está mal transmitido[47], y que propuso enmendar en sentido cristiano. La expresión «cambio de opinión»[48] no es específicamente cristiana, y el mismo Schulthess tampoco considera este dato como probatorio. Se comprueba que el autor de esta carta no es cristiano, además de por sus numerosos pensamientos y expresiones estoicas, sobre todo por la desenvoltura con que habla de «nuestros dioses»[49], y porque la frase «el sabio rey no ha muerto» la prueba por la perduración de las leyes dadas por este rey y no por la resurrección y ascensión al cielo de Jesucristo, como habría que esperar de un cristiano. El hecho de que el nombre de Jesús no sea citado en ninguno de los dos pasajes de la carta, y sí lo sea, en cambio, el de Sócrates y Pitágoras, hace verosímil que el nombre de Jesús o Cristo no le fuera familiar al autor de esta carta. En cuanto a la fecha de la carta, discrepan los investigadores. W. Cureton[50], el primero que publicó la carta, considera posible que sea del año 95 de nuestra era, pero ha preferido suponer que es de la segunda mitad del siglo II.

christianisme au Christ crucifié par Ponce-Pilate. Il est inutile de souligner l'importance de cette constatation.»

[45] El texto en Aufhauser, o. c., pp. 5-11.

[46] *Zschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.*, 51 (1897), pp. 365-391, sobre todo la de 381.

[47] Cf. Aufhauser, o. c., p. 5, líneas 10 s.

[48] Aufhauser, p. 9, línea 40.

[49] Aufhauser, p. 6, línea 36.

[50] *Spicilegium Syriacum* (1855), pp. 43-48.

J. Moreau[51] no se decide entre el siglo II o el III; Aufhauser[52] vacila entre el año 73 y el 160 de nuestra era. Mas la carta contiene algunas indicaciones por las cuales se ve que no puede haber sido escrita mucho después del año 73. Se habla en ella de la huída de los ciudadanos de la ciudad de Samosata a Seleucia[53] y se expresa la esperanza de que los romanos permitan a las desterrados la vuelta al hogar[54]. El mismo autor de la carta es uno de estos desterrados[55]. El único hecho conocido con el que se puede relacionar bien tal destierro es la deposición del rey Antíoco IV Commagene en el año 73 (Josefo, *Bell.*, 7, 7, 1-3, § 219-243). En este año el rey, que residía en Samosata, se vió obligado a huir del país ante las tropas del gobernador de Siria, Ceseno Peto. Le acompañaron en esta fuga los ciudadanos que estaban contra Roma. Creen que la carta fué escrita por este tiempo, poco después del año 73, O. Zöckler y R. Eisler, entre otros[56].

En esta carta tienen importancia para nosotros las siguientes frases: «¿Qué provecho sacaron los atenienses de matar a Sócrates, sino padecer hambre y peste? ¿O los samios de quemar a Pitágoras, sino ver cubierto en un momento su país por la arena? *¿O los judíos de ajusticiar a su sabio rey, sino ser privados de su reino desde entonces?* Pues Dios tomó justiciera venganza de estos tres sabios. Los atenienses murieron de hambre, los samios fueron cubiertos por el mar, *los judíos fueron matados y expulsados de su reino y viven por todas partes en dispersión.* Sócrates no ha muerto: por Platón. Tampoco Pitágoras: por la estatua de Heras. *Tampoco el sabio rey: por las nuevas leyes que dió.*»[57]

[51] *Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus* (1944), páginas 9-11.

[52] O. c., p. 2. Según K. L. Schmidt, o. c., p. 12, Mara es «aproximadamente contemporáneo de Tácito».

[53] Aufhauser, p. 6, línea 30 ss.

[54] Aufhauser, p. 11, líneas 1-8.

[55] Aufhauser, p. 7, línea 1-15; p. 10, línea 36 hasta la p. 11, línea 11.

[56] O. Zöckler, *Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche,* IX ³(1901), p. 3; Eisler, II, p. 546 s.

[57] Aufhauser, p. 9, líneas 1-18.

Al hablar de este sabio rey de los judíos, Mara hace referencia, sin duda, a Jesús de Nazaret. Como «rey de los judíos» había sido condenado y denigrado públicamente, y el mundo pagano debía ver en él, ante todo, a causa de su nuevo mensaje moral, al sabio y al predicador de nuevas leyes. Al hablar del castigo que sobrevino después a los judíos como consecuencia de la ejecución de aquel rey, Mara se refiere sin duda a la catástrofe del año 70. Jules Isaac ha objetado recientemente que no se puede tomar en serio la afirmación de que los judíos fueron expulsados de su país en el año 70. Los participantes en la segunda guerra judía (132-135), dice él, no eran fantasmas; bastaría la sola institución del Patriarcado, que, en la segunda mitad del siglo II, fué reconocida oficialmente por Roma, para probar que el judaísmo de Palestina, aunque debilitado, continuaba existiendo [58].

Pero Isaac da a las palabras de Mara un sentido que ciertamente no tienen. Si se entiende la expresión «los judíos» como dicha de la totalidad de los judíos de entonces, es claro que este pasaje de la carta no puede referirse a la guerra judía ni a ningún otro suceso histórico. Mas el contexto prueba bien claro que con esta expresión sólo se quiere indicar una parte, aunque considerable, de los judíos; de otra manera no podría hablarse de exterminio y *después* de deportación. También las expresiones paralelas «los atenienses murieron de hambre, los samios fueron cubiertos por el mar» aseguran que éste es el sentido de las palabras. Es un hecho que en el curso de la guerra judía murieron numerosos judíos y que una gran parte de la población fué deportada. Josefo habla en una ocasión [59] de noventa y siete mil prisioneros y un millón cien mil muertos; autores modernos han calculado, apoyándose en los datos que dan Josefo y otros escritos sobre las pérdidas en cada una de las fases particulares de la guerra, un número aún mayor [60]. Parte de la población huyó volun-

[58] J. Isaac, «Encore un Procès de Jésus», *Le Monde Juif*, 6 (1951), p. 24.

[59] *Bell.*, 6, 9, 3, § 420.

[60] H. Milman, *History of the Jews*, II (1909), p. 100 s.:

tariamente del país para librarse de la muerte o de la esclavitud. Así huyeron a Alejandría y Cirene los celotes que quedaron[61] y, según una tradición judía bien atestiguada, unos mil judíos huyeron a la India, donde se instalaron en la costa del Malabar[62]. Las palabras de Mara podrían también aplicarse, en caso de necesidad, al final de la guerra contra Adriano, ya que el pueblo judío pagó también entonces un inmenso tributo de sangre, prohibiéndosele además la entrada en Jerusalén y en el país. Pero de una catástrofe que sucedió cien años después de la ejecución de Jesús no se puede decir que fuese castigo de esta ejecución. Además, las palabras de Mara, «desde entonces», unen estrechamente la catástrofe con la ejecución del rey de los judíos. La observación de que a los judíos «les fué quitado el reino» se refiere, como es natural, a la supresión en el año 70 del régimen del Sanedrín y, con ello, del último resto de independencia nacional[63]. Desde entonces, el judaísmo, en la Beracha de «Las dieciocho ora-

ciento un mil setecientos prisioneros, un millón trescientos cincuenta y seis mil cuatrocientos sesenta muertos.

[61] *Bell.*, 7, 10, 1, § 410; 7, 11, 1, § 437.

[62] Sobre esto cf. M. N. Adler, *The Itinerary of Benjamin of Tudela* (1907), p. 64. — Además se ve por los oráculos sibilinos que también en otros lugares se hablaba en la antigüedad de una *expulsión* de los judíos de su país en el año 70 (*Oracula Sibyllina*, I, § 393-395): «Aber wenn der salomonische Tempel im heiligen Lande fällt, gestürzt von barbarisch redenden Männer, erzgepanzerten, die Hebräer aber werden von ihrem Lande vertrieben werden...» (Traducido por E. Hennecke, Ntl. Apokryphen, [2]1924, p. 416 s.)

[63] Cf. también O. Holtzmann, «Das Ende des jüd. Staatswesens u. die Entstehung des Christentums», en B. Stade, *Gesch. d. Volkes Israel*, II (1888), p. 673; hablando de la catástrofe del año 70 dice lo siguiente: «Die nationale Selbständigkeit des Volkes war für immer vernichtet. Ein neues Zeitalter musste für den jüdischen Glauben beginnen.»; S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (1951), p. 166: «The Jews did, then, indeed receive a blow from which, as a nation, they never recovered. Although later, inthe time of Hadrian, they rose once more in armed revolt against Rome, their national existence had really terminated in A. D. 70». Cf. también A. Büchler, *Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple* (1912), pp. 29-55.

ciones», ha rogado por la restauración de su soberanía y de su jurisdicción propia.

El estoico sirio conoce, por tanto, el título de Mesías, que tuvo cierta importancia en la condenación de Jesús, y está convencido de que la responsabilidad de la ejecución de Jesús recae sobre los judíos. Para la valoración de este testimonio sería naturalmente muy importante saber cómo llegó este hombre a conocer los sucesos de la muerte de Jesús. Aunque no podemos imaginar que su cultura fuese muy grande, a pesar de su amor a la filosofía, tampoco hay razón por otra parte para suponer que se limite a repetir rumores del todo infundados, o que se apoya únicamente en informaciones cristianas. Como, por el contrario, no se puede descubrir ningún rastro de influjo cristiano, sus palabras son un valioso testimonio de que en aquel tiempo había también círculos no cristianos de Siria que atribuían a los judíos una participación decisiva en la ejecución de Jesús. Con esto se demuestra que es falsa la afirmación de los autores modernos que dicen que las narraciones evangélicas sobre el proceso contra Jesús ante el Sanedrín son únicamente invenciones cristianas.

A pesar de la escasez de las fuentes no cristianas sobre nuestro tema, estas fuentes garantizan, sin embargo, tres hechos importantes: 1.° El motivo por el que Jesús fué ajusticiado en la cruz fué una sentencia del procurador Poncio Pilato (Josefo, Tácito). 2.° La acción de Pilato contra Jesús fué promovida por las autoridades judías (Josefo). 3.° La participación de los judíos en el proceso de Jesús no pudo limitarse a una simple denuncia ante el procurador; más bien participaron de manera decisiva en los hechos que condujeron a la ejecución de Jesús (Mara). Se prueba con ello que las teorías 1) y 5), descritas en el capítulo primero, son imposibles y que la 2) y la 4) son menos probables.

Antes de comenzar a valorar las fuentes principales, es decir, los evangelios, hay que saber a qué atenerse respecto de su carácter. De estos cuatro libros, los tres primeros, los llamados evangelios sinópticos, están estrechamente ligados entre sí. El más antiguo de ellos es el evangelio de San Marcos, que sirvió de base al autor del actual evangelio

griego de San Mateo, como también al evangelista San Lucas. El evangelio de San Juan, compuesto al final del siglo I, presupone los tres anteriores y rara vez se corresponde con ellos. En la narración del proceso de Jesús se apoya San Mateo más estrechamente en San Marcos, mientras que San Lucas entreteje en la narración de San Marcos otras noticias de origen distinto; San Juan recorre sencillamente caminos propios, si bien menos frecuentemente aquí que en otros lugares. Ninguna de estas cuatro narraciones son las actas de un proceso ni se fundan en ellas. Los intentos de sacar de los evangelios, por ejemplo del de San Marcos y de algunos pasajes del de San Lucas de origen especial, unas actas oficiales del proceso[64], han de considerarse como inútiles. Como los evangelistas están menos interesados en general en el puro curso histórico de los acontecimientos que en su contenido religioso-doctrinal, sus narraciones de la Pasión deben ser entendidas como testimonios de fe más bien que como documentos biográficos[65]. No podemos esperar de ellos *a priori* una narración que contente al historiador y que tenga en cuenta, ordenados cronológica y topográficamente, todas las circunstancias, hechos y relaciones esenciales. Con todo, en la historia de la Pasión existe un interés histórico más fuerte que en otros lugares de los evangelios. Esto se muestra ya externamente en el número inusitado de datos individuales sobre cuestiones de lugar y de tiempo. La historia de la Pasión, en contraste con las otras partes de los evangelios, no es una serie de historias particulares, sino una narración continuada. De aquí deducen los investigadores, con razón, que nos encontramos en este caso ante el texto más antiguamente fijado de la tradición evangélica[66]. A la pregunta de cómo pudo suceder que

[64] G. Lippert, *Pilatus als Richter* (1923), pp. 10-13.
[65] Cf. M. Dibelius, «La signification religieuse des récits évangeliques de la passion», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse,* 13 (1930), pp. 30-45. — J. Schmid, «Die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien», *Geist und Leben,* 27 (1954), páginas 6-15.
[66] Cf. Schmid, o. c., pp. 7-9. Es posible, aunque no se puede probar, que San Pablo conociese ya una historia escrita de la Pasión. W. Bussmann, *Synoptische Studien,* III (1931), pá-

el Mesías e Hijo de Dios, el Santo y Justo, muriese como un criminal en la cruz, debía dar el misionero de los primeros tiempos del cristianismo una respuesta desde el principio y en lo posible completa. Y aunque es cierto que esta pregunta tenía una parte teológica de alta significación, se hacía también porque había interés en conocer lo sucedido bajo Poncio Pilato. Por ello, la respuesta sólo podía ser considerada satisfactoria si narraba en primer lugar de manera suficiente, en cierto modo, los sucesos históricos externos. Por otra parte, las cartas de San Pablo sobre todo, en las cuales la historia de la Pasión es dejada totalmente desatendida, de manera característica nos enseñan cómo se pudo satisfacer a la exigencia de explicación del sentido teológico de la Pasión.

La crítica moderna ha advertido que las narraciones de nuestros evangelios sobre la Pasión están dominadas por una tendencia apologética. Sin embargo, no se puede exagerar, como se hace corrientemente, este impacto apologético. «Para la más primitiva comunidad que consignó inmediatamente tras la muerte de Jesús la narración de su martirio, la historia en sí misma era ya suficientemente apologética»[67]. Es verdad que las narraciones evangélicas de la Pasión están en gran medida bajo el influjo de la prueba de las profecías. Evidentemente, la tradición aprovechaba con gusto toda ocasión que se le ofrecía para mostrar que en la Pasión de Jesús se cumplieron las profecías del Antiguo Testamento y explicar así que el escándalo de la cruz se hallaba en correspondencia con la voluntad de Dios. La tradición recogía con predilección en la historia de la Pasión aquellos rasgos en favor de los cuales se podían aducir

gina 190, se apoya para afirmar esto en I Cor. 15, 3: Cristo murió por nuestros pecados, «según las Escrituras»; V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (1933), p. 48, aprueba esta opinión. Pero las «Escrituras» de que habla San Pablo son los libros del Antiguo Testamento. San Pablo piensa aquí especialmente en Is., 53, aunque no cita expresamente este capítulo. Cf. J. Weiss, *Der erste Korinterbrief*, [10](1925), p. 348, y G. Wiencke, *Paulus über Jesu Tod* (1939), p. 80.

[67] K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919), p. 306, y *Judaica*, 1 (1945), p. 15.

datos y prototipos del Antiguo Testamento. También acomodó acá y allá la narración al texto de las profecías. Pero el material de esta índole que se refiere propiamente al proceso es muy pequeño — el juicio ante el Sanedrín y ante el procurador romano no tenía ningún prototipo en el Antiguo Testamento — y se refiere sólo a pormenores, v. gr., al escarnio de Jesús por los judíos o a su silencio[68]. Con más riqueza de alusiones o referencias al Antiguo Testamento está entretejida únicamente la narración de la crucifixión[69]. Pero tampoco de esta narración se puede afirmar que la prueba de las profecías haya repercutido en ella de tal manera que la haya creado históricamente; pues o hay noticias extrabíblicas que atestiguan que estos hechos son necesarios o al menos ordinariamente pertenecientes a la crucifixión, como, por ejemplo, el derecho de los verdugos a los vestidos del ejecutado, o llevan en sí la señal de la credibilidad, como las palabras que se hallan en Marcos, 15, 34, de las que se escandalizó hasta la misma comunidad[70]. Si es verdad que la Iglesia primitiva entendía la muerte en cruz de Jesús como un suceso propio de la historia de la Redención y consecuentemente la narraba bajo el aspecto de las profecías cumplidas, también es verdad que en esto no hubo para ella ninguna tentación de ignorar los hechos históricos o de no tomarlos suficientemente en serio. Al

[68] Escarnio: Mc., 14, 65 y lugares paralelos, cuyo modelo es Is., 50, 6. Silencio de Jesús, Mc., 14, 61 y 15, 5; Lc., 23, 9; Jn., 19, 9, cuyo modelo es Is., 53, 7. Cf. para esto las acertadas observaciones de J. Weiss, *Das älteste Evangelium* (1903), p. 326.

[69] Mc., 15, 23. 24. 29 s. 34. 36; Lc., 23, 26. 49; Jn., 19, 28. 36 s. Para esto cf. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T.* (1949), pp. 86-91.

[70] Cf. para esto E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese* (1940), pp. 226-238. El profesor de Exégesis y Teología Dogmática de Tübingen, Joh. Ev. Kuhn, en su polémica, todavía hoy merecedora de atención, con la teoría sobre los mitos de D. Fr. Strauss demostró que no se puede hablar de que las profecías del Antiguo Testamento ejerciesen un influjo mitificador en el Kerygma apostólico. Cf. J. R. Geiselmann, «Der Glaube an Jesus Christus — Mythos oder Geschichte? Zur Auseinandersetzung Joh. Ev. Kuhns mit David Friedrich Strauss», *Theol. Quartalschr.*, 129 (1949), pp. 252-277 y 418-439.

contrario. La pretendida prueba de las profecías se desplomaría inmediatamente si el relato sobre la Pasión, que se iba transmitiendo bajo el continuo testimonio de creyentes y no creyentes, hubiese admitido elementos cuya falta de historicidad fuese clara o pudiese al menos ponerse en duda. La referencia a textos del Antiguo Testamento sólo tenía valor para la comunidad cristiana, y fuerza de propaganda para los que estaban fuera de ella, si se podía demostrar convincentemente que estas profecías habían hallado su cumplimiento en un hecho histórico. Las tres consideraciones siguientes bastarán para probar que la narración de la Pasión no se aparta más o menos de la historia por el mero hecho de querer probar las profecías: En primer lugar, todos los pasajes del Antiguo Testamento que pueden considerarse como fuentes principales de la prueba escriturística para la muerte de Jesús, a saber, el salmo 22 y el 69, y el llamado canto del siervo de Dios, en Isaías (42; 49 s.; 52 s.)[71], contienen una multitud de datos particulares que no son aprovechados ni mediata ni inmediatamente en la historia de la Pasión. En segundo lugar, hay en la historia evangélica de la Pasión numerosos rasgos sin correspondencia en los textos del Antiguo Testamento. Y finalmente, la mayoría de los sucesos narrados en la historia de la Pasión coinciden sólo de manera muy imperfecta con las profecías aquí citadas o presupuestas, lo que sería inexplicable si en la formación de aquellas narraciones la atención de los hechos históricos no hubiese desempeñado ningún papel, o hubiese desempeñado sólo un papel secundario. Por lo demás, hoy bastaría echar un vistazo a la interpretación mesiánica de los textos en los manuscritos de Qumrân para excluir una función «creadora de historia» en la prueba de las profecías. Krister Stendahl ha mostrado que los sucesos históricos que deben ser aclarados por textos del Antiguo Testamento ejercen un fuerte influjo en el texto mismo de la Escritura, mientras que, por

[71] Cf. Chr. Maurer, «Knecht Gottes u. Sohn Gottes im Passionsbericht des Mkev.», *Zschr. f. Theol. u. Kirche*, 50 (1953), pp. 1-38, principalmente pp. 7-17.

el contrario, la narración histórica está muy poco influída por el texto que la aclara[72].

Hay que admitir también otra tendencia apologética de los evangelios: la de subrayar fuertemente la culpa de los Judíos en la muerte de Jesús, lo que tiene por consecuencia que la culpa de los romanos no siempre sea destacada con el suficiente vigor. El que intente reconstruir los hechos debe tener bien presente esta tendencia. Pero los evangelistas consiguen su intento suprimiendo ocasionalmente datos que podrían descargar más o menos a los judíos; no pudiendo probarse, por el contrario, que hayan inventado, para este fin, historias antijudías. A aquellos que acostumbran a considerar no histórico, o al menos sospechoso, todo lo que en el relato de la Pasión arroja una luz desfavorable sobre los judíos, habría que preguntarles de dónde puede haber nacido este supuesto antijudaísmo del cristianismo primitivo si el judaísmo no hubiese tenido relación alguna con la muerte de Jesús. Los primeros cristianos y escritores de los relatos evangélicos provenían ellos mismos del judaísmo. La historia de la Pasión, que tenía un fin primordialmente misional, expresamente para la misión entre los judíos, habría perdido toda su efectividad misional si hubiese contenido elementos antijudíos de los que, a la larga o a la corta, se hubiese podido demostrar que eran puras invenciones. Hay razones positivas para demostrar que la Iglesia, en el tiempo de la formación de los relatos evangélicos, no era antijudía de tal modo que tomase estos relatos como ocasión para inventar leyendas antijudías. Merece atención el que la historia de la Pasión del evangelio de San Juan, el último de los evangelios canónicos, no narre, de hecho, detalle alguno sobre la condenación de Jesús por el Sanedrín, suceso especialmente gravoso para los judíos[73]. También hay que tener en cuenta que

[72] K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (1954); sobre este libro véase M. Rissi, *Theol. Zschr.*, 13 (1957), p. 69.

[73] W. W. Sikes, «The Antisemitism of the Fourth Gospel», *Journ. of Religion*, 21 (1941), pp. 23-30, muestra que el hablar del antisemitismo del evangelio de San Juan es algo equivocado.

los Padres Apostólicos no aprovecharon nunca la historia de la Pasión para polémicas antijudías[74]. Ciertamente en tiempos posteriores hubo menos moderación, como se deduce de la historia del texto de los evangelios, de algunos apócrifos y aun de expresiones de algunos escritores eclesiásticos de la mitad del siglo II[75]. Pero lo que era posible en los siglos II y III, en territorio pagano-cristiano, no lo era en la Iglesia palestinense del siglo I. Es un procedimiento poco científico el deducir de la enemistad contra los judíos de generaciones posteriores, a las que faltó consideración y en parte hasta escrúpulos, conclusiones sobre la orientación de la Iglesia primitiva[76]. Con acusar a un evangelista de miras apologéticas no se ha decidido, como ha observado acertadamente Paul Wernle, el problema de su credibilidad e historicidad. Esto sobre todo en lo referente a San Marcos. «Inventar la historia y relatar la historia con un fin determinado son dos cosas muy distintas»[77]. La narración de la negación de San Pedro y de la fuga ignominiosa de los apóstoles hechos unidos indisolublemente con la historia del proceso, prueba también qué poca presión ejercieron las miras apologéticas sobre el interés histórico.

[74] A lo más podría citarse Barn, 7, 9, pero aun en este pasaje no se subraya que los judíos fuesen culpables de la muerte de Jesús (ya que a los judíos no se les nombra expresamente) sino que la Pasión de Jesús estaba ya prefigurada en antiguas ceremonias judías (Lev., 16, 21 s.).

[75] En primer lugar hay que citar aquí el evangelio de San Pedro y a San Justino, cf. W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen* (1909), pp. 193-209; cf. además R. Wilde, *The treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries* (1949).

[76] Según M. Goguel, *Jésus*, [2](1950), p. 441, podemos conjeturar por San Justino y el evangelio de San Pedro el espíritu con que se leían en la Iglesia antigua las narraciones de la Pasión, espíritu que parece ser precisamente aquel con el que fueron escritas estas narraciones.

[77] P. Wernle, «Altchristliche Apologetik im N. T.», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 1 (1900), pp. 42-65, especialmente 43, nota 1; Paul Gaechter, *Zschr. f. kath. Theol.*, 78 (1956), p. 228, opina que «der Leidensbericht in seiner Urform das unmittelbar Erlebte widerspiegelte; die theologische Deutung und die atl. Lichter sind ihm, wenn auch sehr bald, so doch sekundär aufgesetzt worden».

Las narraciones evangélicas de la Pasión son sorprendentemente pobres en rasgos edificantes que hablen al corazón y al sentimiento del lector. Renuncian a despertar la compasión por medio de la descripción de los tormentos físicos y morales del acusado y condenado. Sobre todo la narración de San Marcos es una narración concisa, seca, de estilo lapidario y, precisamente por ello, de un efecto conmovedor incomparable. Atendiendo a esta falta de tendencia edificante, se ha dicho que la única tendencia reconocible es la acentuación de la culpa judía y que, por tanto, el conjunto no puede ser una narración histórica de los hechos[78]. Mas esta argumentación no podrá impresionar a los investigadores imparciales, que se inclinan más bien a sacar de la propiedad nombrada la conclusión de que el relato se formó en un tiempo en el que el escritor estaba aún bajo la inmediata impresión de lo sucedido. Sólo aquel que cuenta cosas sucedidas hace mucho tiempo cree ordinariamente que no puede prescindir de menudencias sentimentales. Lo que San Mateo nos ofrece como suyo propio es cuantitativamente insignificante y su contenido carece de una marcada tendencia teológica[79]. Esto último vale también de los numerosos relatos particulares de San Lucas que la mayoría de los investigadores atribuyen a una o varias fuentes escritas especiales[80]. Una particular posición

[78] W. A. Campbell, *Did the Jews kill Jesus?* (1927), p. 36 s.

[79] Sobre Mt., 27, 19 y 24 s. véase más abajo las páginas 274-278.

[80] Así P. Feine, *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas* (1891), pp. 61-75; B. Weiss, *Die Quellen des Lukasevangeliums* (1907); P. Wernle, *Synoptische Frage* (1899), p. 92 s.; A. M. Perry, *The Sources of Luke's Passion Narrative* (1920), pp. 56-69, y *Expos. Times*, 46 (1934/35), pp. 256-260; B. H. Streeter, *The Four Gospels* (1924), p. 202; B. Sc. Easton, *Gospel acc. to St. Luke* (1926), p. 338 s.; V. Taylor, *Behind the Third Gospel* (1926), pp. 33-75; *The Formation of the Gospel Tradition* (1933), pp. 51 s. y 55, y *Expos. Times*, 46 (1934/5), pp. 236-238. Fr. C. Grant, *The Growth of the Gospels* (1933), p. 12. La hipótesis de Streeter y Taylor está expuesta a los más fuertes reparos; pero en ningún caso depende de esta hipótesis la aceptación de una o algunas fuentes especiales de San Lucas. J. M. Creed, *Expos. Times*, 46 (1934/5), pp. 101-107, cree que toda la narración de San Lucas sobre el proceso de Jesús está tomada

ocupa el relato de la Pasión en San Juan. El cuarto evangelista concentra, mucho más acentuadamente que sus predecesores, toda la atención sobre la persona de Jesús y deja de lado una serie de episodios secundarios como, por ejemplo, el episodio de Simón de Cirene. Además tiene empeño en poner de relieve los rasgos llenos de grandeza de la persona de Jesús. Para él es, por ejemplo, de interés mostrar que Jesús se dejó apresar voluntariamente y que su actitud y sus palabras ante los jueces judíos y romanos fueron dignas de un rey[81]. De esta predilección de San Juan por los datos que proclaman la majestad de Jesús no se sigue que los haya inventado. Aparte de que ya San Marcos había descrito de manera igual en lo esencial la postura de Jesús (cf. para el prendimiento, Mc., 14, 42 y 48 ss.; para el proceso, 14, 62). A esto se añade que la crítica literal más moderna cree reconocer en la narración del proceso de San Juan una fuente literaria independiente de los sinópticos[82]. La desconfianza de una gran parte de los críticos modernos contra el cuarto evangelio como fuente histórica es consecuencia de la afirmación, a menudo ad-

de San Marcos; según la opinión de J. Finegan, *Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (1934), p. 110 s., ninguno de los evangelios posteriores ofrece algo que haga presuponer la existencia de alguna fuente de valor histórico independiente a más de San Marcos; de manera que San Marcos es nuestra única fuente escrita para conocer la historia de la Pasión de Jesús. Mas Finegan trabaja con unos métodos demasiado esquemáticos como para que sus resultados puedan convencer. En lo relativo al valor histórico de los más importantes trozos de los relatos evangélicos del proceso que no son de San Marcos véase la observación que hacemos en la página 121 sobre Jn., 18, 12 ss.; en las páginas 237 y 243 sobre Jn., 18, 33 ss.; en la página 252 ss. sobre Lc., 23, 6-12; en las páginas 274-278 sobre Mt. 27, 19, 24 ss., y en la página 304 ss. sobre Jn., 19, 13.

[81] Datos más concretos sobre esto pueden encontrarse en A. Wikenhauser, *Das Ev. nach Joh.* (1948), p. 159 s.; G. Styler, «The Place of the Passion in the Johannine Theology», *Anglican Theol. Review*, 29 (1947), pp. 232-237.

[82] M. Goguel, *Les sources du récit Johannique de la Passion* (1910), passim; V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (1933), pp. 44-62; R. Bultmann, *Das Ev. des Joh.* (1941), p. 491 s.

mitida antes sin reservas, de que este evangelio procede de la mitad o del final del siglo II. El descubrimiento de un fragmento de un papiro egipcio escrito hacia el año 120 con el texto de Jn., 18, 31-38 ha probado que este cálculo tardío de la crítica era falso[83].

La credibilidad de una narración depende también para el historiador de saber si el escritor pudo tener conocimiento fiel de los hechos en cuestión. También en nuestro caso tenemos que tocar este problema. ¿Podemos suponer que la comunidad cristiana y por tanto los evangelistas tuvieron a su disposición noticias fidedignas sobre lo sucedido en el proceso de Jesús? En principio debe contestarse afirmativamente, y sin vacilar, a esta pregunta. Los mismos evangelistas indican a qué testigos oculares o auriculares deben lo que narran. El relato del prendimiento de Jesús y de la negación de San Pedro se atribuye, como concede también Lietzmann[84], en último término, al primer apóstol. También la indicación sobre el discípulo que huye desnudo, en Mc., 14, 51 s., podría indicar que éste fué testigo ocular del prendimiento[85]. Como informador de los hechos que comienzan con la subida al Gólgota es presentado claramente en Mc., 15, 21, Simón de Cirene[86]; también hay que recordar a las mujeres citadas en Mc., 15, 40[87]. El cuarto evangelista atribuye expresamente su relato de la muerte de Jesús a un testigo ocular (Jn., 19, 35), probablemente al discípulo amado que acababa de nombrar poco antes (19, 26). Por lo demás, la ejecución se realizó con toda publicidad. Pública fué también la vista ante Pilato. Únicamente para el diálogo entre el procurador y Jesús en el interior del pretorio, del que habla San Juan, no es posi-

[83] Cf. C. H. Roberts, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library* (1935); Joach. Jeremias, *Theol. Blätter*, 15 (1936), pp. 97-99.

[84] H. Lietzmann, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 30 (1931), pp. 211-215; asimismo Ed. Meyer., I, 183.

[85] M. Dibelius, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 30 (1931), p. 197.

[86] Así A. T. Burbridge, «A. Further Note on Simon the Crucifer», *Expos. Times*, 35 (1933/4), p. 186.

[87] Cf. Ed. Meyer, I, p. 184.

1) Porque fue él el q' salió corriendo...

ble indicar un testigo concreto; sólo una leyenda posterior dice que la mujer de Pilato se hizo cristiana[88]. Igualmente, a la vista ante el Sanedrín no asistió ningún apóstol o discípulo. San Pedro y un discípulo cuyo nombre no se dice (Jn., 18, 15) permanecieron únicamente en la cercanía. Pero sobre lo esencial del desarrollo de la sesión pudieron fácilmente informarse los miembros de la primitiva comunidad, ya que al menos un sanedrita, José de Arimatea, había tenido sentimientos favorables para Jesús (Lc., 23, 51). No hay tampoco que pasar por alto el que muy pronto un número considerable de sacerdotes y fariseos se unió a la comunidad cristiana (Hech., 6, 7; 15, 5)[89]. El que se imagina a los miembros de la Iglesia primitiva como hombres y no como esquemas sin sangre, da por descontado que los discípulos, tras la crucifixión, no dejaron nada sin investigar para enterarse lo más puntualmente posible sobre las últimas horas de su maestro. En general hay que preguntarse si el cuadro que algunos «historiadores de la forma» acostumbran a hacerse de los primeros narradores evangélicos no es tan unilateral e irreal como el de una época ya pasada, que quería ver en los evangelistas unos historiadores formales. El interés por el hecho histórico es una tendencia humana demasiado elemental como para que pudiera ser tan fundamentalmente sofocada por presuntos intereses de tipo dogmático, apologético o cúltico, como se supone muchas veces[90]. Los evangelios «son ambas cosas: la tradición de los hechos y palabras de Jesús que

[88] Véase también el apéndice X.

[89] A esto se remiten también Ed. Meyer, I, p. 187; J. Lengle, *Hermes*, 70 (1935), p. 320; M. Goguel, *Jésus* ²(1950), p. 419, y W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* ²(1953), p. 43. más detalles en el apéndice VI.

[90] Cf., por ejemplo, la audaz afirmación de K. Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse* (1937), p. 65, presentada sin la pretensión de una prueba: «Historisches Interesse... ist bei ihnen (den Evangelisten) überhaupt nicht vorhanden.» Para la crítica de esto cf. E. Florit, *Il metodo della 'Storia delle Forme' e sua applicazione al racconto della Passione* (1935); Ed. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese* (1940), páginas 87-99.

podían servir para configurar la vida de los cristianos y la tradición de lo que satisfacía el interés biográfico»[91].

En los capítulos siguientes vamos a intentar una reconstrucción de los hechos esenciales del proceso que, como se desprende de lo dicho, tendrá que tener como base el relato de San Marcos. En cuanto a la materia complementaria que ofrecen los otros evangelistas, habrá que investigar si es posible y cómo es posible encajarla en el armazón de San Marcos. Por motivos de espacio no podrán ser presentadas con el deseado detalle las razones para la utilización de relatos posteriores. Pero esto no quiere decir en manera alguna que cada piedrecita no haya sido examinada cuidadosamente antes de colocarla en el mosaico.

[91] L. Koehler, *Das formgeschichtliche Problem des N. T.* (1927), p. 34.

EL PRENDIMIENTO

CUANDO en la noche del jueves al viernes estaba Jesús, junto con sus tres apóstoles más íntimos, entregado a la oración en un huerto del monte de los Olivos, al este de Jerusalén[1], fué apresado por un grupo de hombres enviados por el Sanedrín. Este grupo venía dirigido por Judas, que conocía el lugar y las personas (Mc., 14, 43-52; Mt., 26, 47-56; Lc., 22, 47-53; Jn., 18, 2-11).

¿Cómo se llegó a esto? El que haya leído en cualquiera de los evangelios los capítulos precedentes espera ya este resultado. Las cuatro narraciones dejan en claro que la obra pública de Jesús, humanamente hablando, estaba abocada a la catástrofe. Muy pronto se cernió sobre sus caminos, como una obscura nube, la muerte. Únicamente el principio de su obra junto al lago de Genesaret, la llamada «*primavera galilea*», parece haber estado libre de amenazas y molestias. Pero cuando el pueblo empezó a acudir en número cada vez mayor al gran maestro y obrador de milagros, si bien sólo con un entusiasmo superficial, empezó también a crecer el recelo del judaísmo oficial contra Jesús y su «nueva doctrina» (Mc., 1, 28). El recelo se convirtió en abierta enemistad y la enemistad se endureció hasta llegar a ser un odio a muerte.

En el estado actual de nuestras fuentes no es posible dibujar un cuadro históricamente fiel del desarrollo de este odio. Pero lo esencial aflora de una manera suficientemente

[1] Sobre la tradición cristiana del lugar en que se hallaba Getsemaní cf. C. Kopp, *Grabungen und Forschungen im Heiligen Land* (1939), pp. 123-125, así como las obras allí citadas; además B. Reicke, artículo «Getsemane» en la *Sv. Bibl. Uppsl.*, I (1948), pp. 700-703.

clara. Debemos distinguir entre la narración de los sinópticos, que describe principalmente la obra de Jesús en Galilea, y la de San Juan, que se refiere más bien a su actividad en Judea. Según San Marcos y los otros dos sinópticos, la misión en Galilea estuvo pronto bajo el signo de la lucha. Ya en el capítulo segundo narra San Marcos cinco discusiones tenidas en Galilea. A la última añade la noticia de que los enemigos concibieron el plan de matar a Jesús (Mc., 3, 6). También después hay encarnizadas discusiones. Por dos veces vienen desde Jerusalén los escribas a discutir con él (Mc., 3, 22; 7, 1). Jesús sabe perfectamente que el abismo entre él y los principales dirigentes del pueblo es insalvable y que esta tirantez conducirá a su muerte. Expresamente habla Jesús de este convencimiento suyo, tras la confesión mesiánica de San Pedro, en las tres grandes predicciones de su Pasión (Mc., 8, 31; 9, 31; 10, 33 y s.). Jesús emprende su último viaje hacia Jerusalén y entra en ella el domingo antes de su Pasión, siendo aclamado por la multitud como Mesías (11, 8-10)[2]. Parece ciertamente que sus enemigos no prestaron especial atención a este suceso; pero otro acontecimiento, la purificación del templo por Jesús, les irritó de tal manera que intentaron matarle (Mc., 11, 18). En las cinco discusiones que tuvo con ellos en Jerusalén y con ocasión de la parábola de los viñadores y su alegato contra los escribas se ve de nuevo que su muerte es irremediable (Mc., 11, 27 a 12, 40). Dos días antes de la fiesta de Pascua el Sanedrín se ha decidido ya a quitar de en medio a su odiado enemigo (Mc., 14, 1 s.). Más frecuentes y serias son las persecuciones de que habla San Juan. Escenario de todas ellas es siempre Jerusalén y principalmente el templo; y es comprensible que en la capital de la nación, sede de la más alta autoridad judía, el asunto se precipitase cada vez más. Ya durante una fiesta, cuyo nombre no se dice (entre la primera y la segunda Pascua),

[2] T. L. Davis, «Was Jesus Compelled?», Expos. Times, 42 (1930/1), p. 526 s., deduce de Lc., 19, 35 que Jesús entró en Jerusalén como dominador de la muchedumbre. Contra esto argumenta con razón Th. Cooper, íb., 43 (1931/2), p. 236 s.; J. Meikle, íb., p. 288; R. S. Frayn, íb., p. 381 s., y J. W. Jack, íb., p. 382 s.

en el transcurso de la cual Jesús curó a un enfermo en la piscina probática, intentaron «los judíos» matarle (Jn., 5, 18; cf. 5, 1). A esta intención de matarle se hace referencia diversas veces en lo sucesivo; una vez por el mismo evangelista (Jn., 7, 1), otra por los habitantes de Jerusalén (7, 25) y otras dos veces por Jesús mismo (7, 19; 8, 38). En la fiesta de los Tabernáculos tuvo efecto una serie de choques a los que siguieron otros durante la fiesta de la Dedicación del Templo, tres meses más tarde[3]. Inmediatamente después de la resurrección de Lázaro, el Sanedrín tomó la resolución de matar a Jesús (11, 47-53).

¿Qué personas o grupos de personas aparecen como adversarios de Jesús? San Juan habla con frecuencia de «los judíos» en general, pero está claro en el mismo San Juan y también en los sinópticos que esto no se refiere a todos los que entonces vivían y pertenecían al pueblo de Israel[4]. Son nombrados en particular los fariseos, los escribas, los sumos sacerdotes, los saduceos y el Sanedrín, que se componía de los sumos sacerdotes, de los escribas y de los ancianos[5]. En dos ocasiones aparecen además los herodianos. Los fariseos formaban un partido religioso-político que se mantenía en la más estricta observancia de la Ley y de las tradiciones ligadas con la Ley. Tenían un gran influjo en el pueblo, principalmente entre las clases medias, y desempeñaban también un importante papel en el Sanedrín, pues los jefes fariseos, escribas conocedores de la teología y el derecho, pertenecían a esta corporación, que era la más alta de todas. También los saduceos, el partido de la nobleza sacerdotal y laical, conservador en religión y

[3] Fiesta de los Tabernáculos: Jn., 7, 30. 44. 45-52; 8, 20. 38. 59; 9, 22; Fiesta de la Dedicación del Templo: 10, 30 y 39.

[4] Sobre la expresión de San Juan «los judíos» cf. W. Lütgert, «Die Juden im Johannesevangelium», *Heinrici-Festschrift* (1914), p. 147-154, que dice que «los judíos» eran la parte del pueblo que vivía según la Ley; W. Gutbrod, *Theol. Wörterb.*, III (1938), pp. 378-381; J. Michl, *Münch. Theol. Zeitschr.*, I (1950), p. 8 s.; G. J. Cuming, «The Jews in the Fourth Gospel», *Expos. Times*, 60 (1949), pp. 290-292, y L. Goppelt, *Christentum u. Judentum im ersten u. zweiten Jahrhundert* (1954), p. 251 s.

[5] Mc., 11, 27; Jn., 11, 47; Mc., 14, 1.

amigo de los romanos en política, tenían escribas entre sus filas. Sin embargo, hay razones para creer que los escribas que se nombran en el Nuevo Testamento son principalmente fariseos. Cuando en el Nuevo Testamento se habla de los sumos sacerdotes no se hace con ello referencia solamente al que entonces era Sumo Sacerdote y a los que todavía vivían y habían ocupado este cargo, sino también a los sacerdotes principales que de una manera constante trabajaban en el Templo[6] y que pertenecían al partido saduceo. El grupo de los ancianos lo formaban los jefes de la nobleza laica de Jerusalén[7]. Por tanto, todos los que pertenecían a la capa directora del país se hallaban contra Jesús. Al principio obraron, al parecer, de una manera individual o en grupos independientes, pero después aparecen como miembros del Sanedrín. Finalmente los herodianos (Mc., 3, 6; 12, 13) eran un partido principalmente extendido en Galilea y que tenía simpatía por la casa de Herodes. También los herodianos tenían prosélitos entre los fariseos. Con la ayuda de los herodianos intentaron los fariseos hacer intervenir contra Jesús públicamente al tetrarca Herodes Antipas; pero lo único que consiguieron de Herodes fué que amenazase de muerte a Jesús ya hacia el final de su actividad en Galilea, amenaza que era en realidad una velada expulsión del país (Lc., 13, 31-33)[8]. Es digno de notarse que ni Herodes Antipas, el señor de Galilea, ni Pilato[9], el procurador de Judea, importunaron seria-

[6] Joach. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II B (1929), pp. 37-40; W. O. E. Oesterly, *The Jews and Judaism during the Greek Period* (1941), p. 207, dice que «sumos sacerdotes» eran solamente los dos o tres ex sumos sacerdotes que todavía vivían y el Sumo Sacerdote que entonces ejercía el cargo. Contra esto argumenta, con razón, E. Bevan, *Journal of Theol. Studies*, 43 (1942), p. 81 s.

[7] J. Jeremias, *o. c.*, pp. 88-100.

[8] Cf. J. Blinzler, *Herodes Antipas und Jesus Christus* (1941), pp. 16-20.

[9] P. van Paassen renueva la fantástica construcción de Eisler, según el cual poco antes de la fiesta de Pascua tuvo lugar en Jerusalén un choque sangriento entre seguidores de Jesús y tropas romanas cuando un grupo de galileos amigos de Jesús intentaron apoderarse del Templo penetrando secretamente en el atrio

mente a Jesús, sino que todos los ataques y maquinaciones partieron de los judíos.

Se preguntará qué es lo que reunió para una lucha común contra Jesús a unos partidos y tendencias judías tan diversas. *Fué fundamentalmente* la gran popularidad de Jesús lo que todos los círculos directores miraron con inquietud, resentimiento y envidia (Mc., 11, 18; Jn., 4, 1-3; 7, 32 y 46; 12, 10 s. y 19). Temían que decreciese su influjo sobre las masas si no salían al paso de la actividad de Jesús. Ellos dijeron que existía el peligro de que los romanos tomasen el movimiento mesiánico como motivo para acabar con el último resto de independencia judía representado por el Sanedrín (Jn., 11, 48). Es dudoso que los sanedritas creyesen en verdad que los romanos fuesen a intervenir contra Jesús. La preocupación por su poderosa situación, preocupación que sale a relucir en sus argumentos, fué sin duda uno de los más *fuertes motivos* para su enemistad contra Jesús. Tales consideraciones de poder político influyeron, al parecer, sobre todo en la parte no farisea. Estas gentes tenían también otro motivo especial de rencor contra Jesús. Su lucha contra los abusos en el Templo (la purificación del Templo) amenazaba con echar abajo las ricas ganancias de los negocios que allí tenían instalados. Como deja entrever también la tradición rabínica, eran principalmente los pertenecientes a la casa de Anás los que ejercían un floreciente comercio con las ofrendas para el sacrificio, portándose en esto como corredores de bolsa sin escrúpulos[10]. La encarnizada enemistad de los

de los sacerdotes; las tropas de Pilato consiguieron derrotar a los atacantes y destruir la torre de Siloé (*Why Jesus died,* 1949, pp. 107-115). Mas la verdad es que las fuentes no ofrecen el menor apoyo para poder considerar como amigos de Jesús a los muertos de que habla San Lucas en 13, 1-4, y poner en relación estos sucesos con el fin de Jesús. La matanza de los galileos tuvo lugar probabilísimamente durante la fiesta de Pascua que Jesús no pasó en Jerusalén; cf. J. Blinzler, «Eine Bemerkung zum Geschichtsrahmen des Johev.; *Bíblica,* 36 (1955), pp. 20-35.

[10] Las pruebas están en Billerbeck, o. c., II, p. 570 ss.; cf. D. Chwolson, *Das letzte Passahmahl Christi* [2](1908), p. 122 s., y P. Gaechter, «The Hatred of the House of Annas», *Theol. Studies,* 8 (1947), pp. 3-34, especialmente 11-13.

fariseos contra Jesús descansaba, además de sobre estas consideraciones de poder político, sobre motivos religioso-dogmáticos. La religiosidad de Jesús era para ellos un mundo totalmente extraño. Jesús reprobaba las tradiciones de los antiguos, en las que ellos se encontraban tan a gusto (Mc., 7, 1-13), menospreciaba con palabras y hechos la interpretación casuística de la Ley, que era para ellos tan sagrada como la misma Ley (Mc., 3, 2-5; 2, 27; Jn., 5, 8-13; Lc., 13, 13-17; 14, 1-6), permitía que anduviesen a su alrededor pecadores, publicanos y meretrices, gentes todas con las cuales ningún hombre piadoso podía tratar sin mancharse (Mc., 2, 16; Mt., 11, 19; Lc., 7, 39; 15, 1 s.; 19, 7), hablaba de Dios y de su relación con palabras que ellos creían ofensivas para Dios (Mc., 2, 7; Jn., 5, 18; 7, 29 s.; 8, 58 s.; 10, 30 s.), dirigía una batalla sin consideraciones contra toda religión de la sola letra y toda piedad aparente, endurecida en un formalismo religioso (Mc., 12, 38-40; Mt., 23, 1-39; 5, 20; Lc., 12, 1; 16, 15; 18, 11) sacudiendo con ello los fundamentos de su vida. Afán de poder, afán de lucro y mezquino fanatismo religioso fueron, según los evangelios, las fuerzas que impulsaron a los enemigos de Jesús. Todas las otras razones que se han propuesto a veces para explicar esta enemistad descansan más o menos en meras conjeturas y fantasías. Así, por ejemplo, la opinión de Louis I. Finkelstein, según el cual, la oposición entre Jesús y sus discípulos por una parte y los jefes judíos y sus prosélitos por otra, representa tan sólo la oposición entre la gente de la ciudad y la gente del campo[11]. Más frecuentemente suele decirse que el odio de las autoridades judías contra Jesús se originó porque éste no proclamó la rebelión contra Roma[12]. Según esta opi-

[11] L. I. Finkelstein, *The Pharisees*, I (1938), p. 33.

[12] V. G. Simkhovitch, *Toward the Understanding of Jesus* (1937), p. 41. En estos últimos tiempos se ha repetido mucho que Jesús estuvo en íntimo contacto con el zelotismo, y se atribuyen a Jesús mismo (así sobre todo Eisler y además J. S. Hoyland, *Simon the Zealot* (1930), y también, aunque muy moderado, S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (1951), o al menos a una gran parte de sus seguidores (v. gr. J. Pickl, *Messiaskönig Jesus* (1935), *passim;* Cullmann,

nión, los sanedritas estaban dispuestos a promover juntamente con Jesús una rebelión contra los romanos, pero se volvieron contra él, desengañados y amargados, porque Jesús no dió la señal para el levantamento[13]. Los evangelios no saben absolutamente nada de tal asunto[14].

Por los evangelios podemos conocer en cierta manera los modos y medios con que obraron contra Jesús sus enemigos. Al principio parece que se contentaron con pedirle una justificación de su conducta (Mc., 7, 5; 2, 16, 18 y 24; 11, 27 s.; Jn., *passim*). Después intentaron que el pueblo se volviese contra él. Sospechan que sus obras milagrosas son obras del diablo (Mc., 3, 22; Jn., 7, 20; 8, 48 y 52; 10, 20; Mt., 10, 25), le piden un milagro público para comprometerle en el caso de que no lo realice (Mc., 8, 11), intentan ponerle en ridículo por medio de abstrusas preguntas (Mc., 12, 18-23), buscan arrancarle una decisión sobre problemas discutidos para lograr así mover a algún

o. c., pp. 5-15; H. G. Wood, «Interpreting this Time», *N. T. Studies*, 2 (1956), pp. 262-266). Véase la valoración de estas opiniones en J. Blinzler, «Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder u. Bischof Symeon v. Jerusalem», *Passauer Studien* (Festschrift Bischof Simon K. Landersdorfer), 1953, pp. 25-55, especialmente 34-46.

[13] A. Kropp, *Die Neue Ordnung*, 5 (1951), p. 107.

[14] Jocz, o. c., p. 33, acentúa con razón que los evangelios dicen claramente que el conflicto fué de orden religioso. También habla de la relación de Jesús con los saduceos (pp. 15-17), sobre todo contra la obra de R. Leszynsky, *Die Sadduzäer* (1913), en la que se defiende una estrecha comunidad de ideas entre Jesús y los saduceos y con los fariseos (pp. 17-21). Contra la opinión de que los evangelios dan una imagen desfigurada de los enemigos de Jesús, sobre todo de los fariseos (D. W. Riddle, *Jesus and the Pharisees*, 1938), véase principalmente A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament* (1929), p. 23. Puede ser que el caso omiso que hace San Juan de los saduceos, los cuales eran en tiempos de Jesús los personajes dominantes en el Sanedrín, esté en relación con el hecho de que el saduceísmo había perdido su importancia cuando escribió su evangelio. Por el contrario, el papel que los sinópticos les atribuyen es probablemente exacto. El que, a pesar de todo, los saduceos aparezcan menos veces que los fariseos se explica por el hecho de que los evangelios sinópticos describen sobre todo la actividad de Jesús entre el pueblo sencillo de Galilea y regiones limítrofes.

partido contra él (Mc., 10, 2), le proponen un problema de actualidad, cuya respuesta tenía necesariamente que llevarle a un conflicto o con la opinión popular o con la autoridad romana (Mc., 12, 13-17; Lc., 11, 53 s.; cf. Jn., 8, 5 s.). Después comienzan ataques más peligrosos: amenazan a sus seguidores con expulsarles de la sinagoga (Jn., 9, 22; 12, 42) y finalmente piensan en la posibilidad de hacerle desaparecer (Jn., 5, 18; Mc., 3, 6). Este plan lo concibieron por primera vez sus enemigos de Jerusalén inmediatamente después de la curación de un enfermo en la piscina probática (probablemente algunos meses antes de la segunda fiesta de la Pascua) y sus enemigos de Galilea después de la curación de un enfermo en la sinagoga (seguramente también por el mismo tiempo)[15]. No está claro si pensaban en una muerte ilegal, algo así como un linchamiento, o en entregarle a la autoridad competente para promover un proceso capital. Tal vez pensaron en ambas posibilidades. Así se explica que varias veces intentasen prenderle en Jerusalén durante la fiesta de los Tabernáculos y de la Dedicación del Templo, así como también después de la purificación del Templo (Jn., 7, 30, 32 y 44-52; 10, 39; Mc., 11, 18) — y esto podía ser tan sólo la introducción a un formal proceso criminal —, y el que por otra parte intentasen dos veces, por este mismo tiempo, apedrearle (Jn., 8, 59; 10, 31) — y esto habría sido sin duda un acto de tumultuosa justicia popular. La profunda impresión que la personalidad de Jesús producía sobre la mayor parte del pueblo impidió siempre llevar a cabo estos

[15] E. Stauffer (*Hist. mundi*, IV, p. 133; *Jesus*, p. 64; *Neue Wege d. Jesusforschung*, p. 475) dice que Jesús empezó a ser perseguido por el Sanedrín poco después de la mitad de su obra pública, es decir, en el otoño del año treinta, suponiendo que la actividad de Jesús duró cuatro años: desde comienzos del año 28 a la primavera del año 30. Stauffer intenta probar que el cuadro que nos pintan los evangelios de esta persecución corresponde punto por punto a las leyes penales judías. Con ello consigue una valiosa directriz para la reconstrucción de la historia de Jesús. Esta concepción es, sin duda, bastante exacta, pero necesita de una revisión en algunos puntos particulares, sobre todo en lo referente al problema del valor de las leyes judiciales talmúdicas en tiempos de Jesús.

planes (Jn., 7, 46; Mc., 12, 12). El plan conjunto de fariseos y herodianos en Galilea parece que quedó sin realización porque el tetrarca, escarmentado con el asunto del Bautista, no puso serio interés en ello. El intento malogrado de los habitantes de Nazaret de despeñar a su paisano (Lc., 4, 29) parece que se debe a enemistades privadas y que no tiene relación con los planes de los fariseos. Tras la resurrección de Lázaro el Sanedrín se decidió definitivamente a detener al odiado e importuno predicador y a condenarle a muerte en un ordinario proceso judicial.

También nos dicen los evangelios cómo se portó Jesús frente a sus enemigos y sus maquinaciones. Según los evangelios, Jesús no se negó en principio a hablar y responderles en discusiones públicas (cf. Mc., 12, 13-17; Lc., 13, 17; 14, 1-6). Jesús prosiguió su magisterio aun después de que su vida estaba amenazada de una manera inmediata (Jn., 5, 19-47; 7, 19 y 25; 8, 12-29 y 37; 10, 33). Pero hasta que no supo que su hora había llegado procuró escapar a la violencia física de sus enemigos. Parece que no llegó nunca a apelar a un milagro para salvarse. Después del primer intento de apedrearle se escondió, y de parecida manera escapó a los intentos de prenderle durante la fiesta de la Dedicación del Templo (Jn., 8, 59; 10, 39; cf. Lc., 4, 30). Una vez viajó Jesús de incógnito a Jerusalén (Jn., 7, 10). Más frecuentemente siguió la táctica de esquivar temporalmente la zona de dominio de sus adversarios. Así, por ejemplo, tras haber estado bautizando, se fué de Judea a Galilea para evitar un conflicto con los fariseos (Jn., 4, 1-3). También allí evadió muchas veces a los fariseos retirándose unas veces al territorio pagano del norte y otras a la orilla este del lago (Mc., 7, 24; 8, 13; cf. Mt., 12, 15; 14, 13). Por lo demás su vida errabunda durante el último período en Galilea no nace del miedo a persecuciones por parte del tetrarca Antipas, como lo demuestra el hecho que narra San Lucas en 13, 31-33. Por primera vez no quiere Jesús ir a Judea para la fiesta de los Tabernáculos porque los judíos de allí le buscaban para matarle (Jn., 7, 1). Tras el tremendo choque durante la fiesta de la Dedicación del Templo abandona Judea para detenerse algún tiempo en

la solitaria Perea (Jn., 10, 40). La decisión del Sanedrín de matarle le determina a irse, junto con sus discípulos, a Efrén, una ciudad próxima al desierto (Jn., 11, 54). También durante su última estancia en Jerusalén se mantuvo transitoriamente escondido (Jn., 12, 36). Por las noches se retiraba fuera de la ciudad, a Betania, o al monte de los Olivos (Mc., 11, 11 y 19; Lc., 21, 37; Jn., 18, 2). Pero cuando tras de la Cena, en la noche del jueves, atravesó el valle del Cedrón y entró en el huerto de Getsemaní, en el monte de los Olivos, no solamente sabía ya lo que le iba a suceder (Jn., 18, 4; Mc., 14, 42), sino que estaba preparado a aceptarlo. La hora había llegado.

En la reunión del Sanedrín que tuvo lugar algún tiempo antes de la Pascua y en la que se decidió la desaparición de Jesús, actuó de incitador el Sumo Sacerdote Caifás. Los fariseos señalaron el peligro de que los romanos pudiesen quitarles el templo y el pueblo si el movimiento mesiánico crecía de manera general; mas al parecer no estaban al principio seguros de las medidas que había que tomar contra Jesús. Pero Caifás, el frío calculador y taimado político, les reprochó despreciativamente su falta de sagacidad y les dijo taxativamente que era preferible que muriese un solo hombre por el pueblo a que pereciese todo el pueblo, y también, aunque esto no lo dijo directamente, pereciese su poder y el de sus compañeros (Jn., 11, 47-50). Esta fué la opinión que prevaleció. Dos días antes de la fiesta de Pascua estaban de acuerdo en que el prendimiento de Jesús habría de hacerse evitando con astucia todo desasosiego popular y además «no durante la fiesta». El evangelista San Juan habla además de otras dos decisiones del Sumo Sacerdote: la de que también Lázaro debía desaparecer en lo posible, pues por su culpa muchos judíos se pasaban a Jesús (Jn., 12, 10 s.) y la de que se debía invitar al pueblo a descubrir el paradero de Jesús, si lo conocía, para poder así echarle mano (Jn., 11, 57)[16]. Esta invitación, según se formulaba de ordinario, sólo podía significar en verdad lo siguiente: el que conozca una oportunidad que

[16] Sobre esto véase especialmente E. Bickermann, «Utilitas crucis», *Revue d'hist. d. Rel.*, 112 (1935), p. 215 s.

haga posible apresar disimuladamente a Jesús que lo notifique.

Sólo los amigos de Jesús podían saber, como es natural, dónde se encontraba Jesús cuando no se mostraba en público; y de hecho fué uno de los de su círculo más íntimo de discípulos, Judas Iscariote, uno de los doce, el que contestó al bando oficial. Buscó a los sanedritas, se ofreció a poner a Jesús en sus manos y consiguió del Sumo Sacerdote, agradablemente sorprendido, la promesa de una suma de dinero (según Mt., 26, 15, treinta piezas de plata, el precio de un esclavo)[17]. Judas supo, por lo menos la tarde del jueves, que Jesús pasaría aquella noche en un huerto en el monte de los Olivos. Abandonó antes de tiempo la sala de la cena para comunicárselo a los sanedritas y para guiar a los esbirros a aquel lugar.

Los evangelios apenas dejan lugar a duda de que la traición de Judas consistió en dar a conocer a las autoridades judías el lugar donde Jesús podía ser apresado lo más pronto posible sin llamar la atención[18]. Decisivo es el pasaje Mc., 14, 11 comparado con 14, 10; 14, 44; Lc., 22, 48; Jn., 18, 2 y Hech., 1, 16. Modernamente se ha intentado interpretar de otra manera la traición de Judas. Según estas nuevas interpretaciones, lo que en realidad delató Judas a los sumos sacerdotes fué o bien el secreto de que Jesús era el Mesías[19] o de que pretendía llamarse hijo de

[17] Cf. U. Holzmeister, «Num Judas Christum pretio vulgari servorum vendiderit», *Verbum Domini*, 23 (1943), pp. 65-70; R. Follet, «Constituerunt ei 30 argenteos», ib., 29 (1951), pp. 98-100.

[18] Bickermann, o. c., p. 216. Cf. también T. W. Manson, *The Servant-Messiah* (1953), p. 86: «What Judas sold to the chief priests was his inside knowledge of the place where Jesus and his disciples would be that night. This act can only be described as a betrayal.» Lo mismo dice Cullmann, o. c., p. 27.

[19] K. Bornhäuser, *Zeiten u. Studen der Leidens- u. Auferstehungsgeschichte. Zum Petrusbekenntnis u. zur Hohenpriesterfrage* (1921), pp. 73 y 78; A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis* (1929), p. 79 s. y *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [6](1933), p. 441 s.; G. Buchheit, *Judas Iskariot* (1954), pp. 105-107 y 141; H. Windisch, *Der messianische Krieg u. das Urchristentum* (1909), p. 37.

Dios[20] o sus palabras sobre la destrucción y reconstrucción del Templo[21] o el episodio de la cena, como si éste hubiese sido una celebración de la victoria del nuevo reino[22]. Menos apoyo aún tiene en los evangelios la hipótesis de que Judas se había convencido por las palabras de la cena de que Jesús quería intentar una sublevación a la mañana siguiente y que el apóstol traidor denunció durante la noche este plan a los príncipes de los sacerdotes, los cuales, junto con Pilato, decidieron anticiparse a la acción prendiendo inmediatamente a Jesús[23]. Ethelbert Stauffer no discute que lo que Judas delató fuese el escondite de Jesús en Getsemaní, pero se pregunta si no habrá que ver en Judas algo así como un espía al servicio del Sanedrín que actuaba contra Jesús ya desde hacía meses[24]. Pero la más antigua tradición que conocemos sobre esto no parece apoyar esta opinión. En la escena del acuerdo entre Judas y el Sumo Sacerdote (Mc., 14, 10 s.), que tuvo lugar poco antes de la fiesta de Pascua (Mc., 14, 1 s.), los sanedritas se muestran *sorprendidos* por el ofrecimiento de Judas. Y las palabras dichas por Jesús en la cena: «uno de vosotros me entregará» (Mc., 14, 18; Jn., 13, 21) indican que la acción de Judas pertenece todavía al *futuro*. Si alguna de las cinco interpretaciones de la «traición» anteriormente citadas fuese exacta, entonces debería esperarse que Judas se hubiese presentado como testigo en el proceso ante el Sanedrín.

Los evangelios no dicen nada de la manera como se justificó legalmente el prendimiento. Como posibles motivos pueden considerarse blasfemia[25], profanación del

[20] W. Grundmann, *Geschichte Jesu Christi* (1957), p. 334 s.

[21] Goguel, o. c., p. 422.

[22] H. Preisker, «Der Verrat des Judas u. das Abendmahl», *Zeitschr. f. ntl. Wiss.*, 41 (1942), pp. 151-155; de manera semejante habla K. Buchheim, *Das messianische Reich* (1948), p. 282; según Buchheim, lo que Judas denunció fué que Jesús había derogado en y con su última cena la Pascua judía.

[23] J. Pickl, *Messiaskönig Jesus* (1935), pp. 69-72.

[24] E. Stauffer, *Neue Wege der Jesus-Forschung*, p. 466; *Jesus*, p. 86; *Historia mundi*, IV, p. 165.

[25] Mc., 2, 7; Jn., 5, 18; 8, 59; cf. Lev., 24, 16; Éx., 22, 27; Josefo, *Ant.*, 4, 8, 6, § 202.

sábado[26], adivinación y brujería[27] y además seudoprofecías[28].

También callan los evangelios sobre los motivos del vil hecho de Judas. Su avaricia, ya antes censurada (Jn., 12, 6), puede también haber intervenido, pero sin duda no fué ésta la causa principal[29]. Tal vez Judas había esperado que Jesús fuese un Mesías nacional-político, el restaurador del trono y del reino de David, y se había sentido finalmente defraudado en sus esperanzas de la manera más amarga. Como lo muestra su sobrenombre de Iscariote (=«hombre de Cariote»)[30], su familia provenía — también su padre Simón tenía este sobrenombre — de Cariote, en el sur de Judea (Jn., 6, 71; 13, 26). Entre los apóstoles, que, hasta de donde sabemos, provenían todos de Galilea, era él el único de Judea. Este dato permite com-

[26] Mc., 2, 24; Jn., 5, 16; 9, 16; cf. Núm. 15, 35; Ex., 35, 2; 31, 14; Mishna Sanh. VII, 4a; la secta de Damasco substituyó en este caso la pena de muerte por siete años de penitencia (Dam., XII, 3-6).

[27] Mc., 3, 22; Jn., 8, 48; 10, 20; cf. Lev., 19, 26. 31; Dt., 18, 10 s.; Mishna Sanh. VII, 7b, 11.

[28] Mc., 6, 15; Mt., 21, 11. 46; Lc., 7, 16. 39; 13, 33; Jn., 6, 14; 7, 40. 52; 9, 17; cf. Dt., 13, 6; 18, 20; Mishna Sanh. XI, 5.

[29] Según P. Gaechter, *Zschr. f. k. Theol.*, 78 (1956), p. 228, la avaricia fué «el estímulo inmediato» para la traición. Gaechter cree que esto se deduce de la relación entre la unción de Jesús y la traición de Judas (Mc., 14, 3-9. 10-11), así como del hecho de que Judas aceptó o, *mejor dicho, exigió* dinero (Mt., 26, 15). Gaechter recuerda además la sorprendente circunstancia de que Judas se contentó con el 10 por 100 de la suma que se podría haber sacado de la venta del ungüento de María de Betania, y se propone esta pregunta: «¿Acaso acostumbraba Judas a quedarse como cosa suya con el 10 por 100 de las limosnas que les daban?»

[30] Esta es la *interpretación corriente* del sobrenombre de Judas, que acepta también Stauffer, *Neue Wege*, p. 459 s.; de distinta manera lo interpreta C. C. Torrey, «The Name Iscariot», *Harv. Theol. Rev.*, 36 (1943), pp. 51-62 y *Zschr. f. atl. Wiss.*, 65 (1953), p. 246 s., que lo deduce del arameo *shiqrai (sh'qarya)* = falso, farisaico; diversa interpretación da H. Ingholt, cf. *Verbum Domini*, 32 (1954), p. 299; cf. también B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot* (Horae Soederblomianae, Lund, IV), 1957.

prender un poco mejor su característica actitud. Por lo demás, la obscura figura de Judas es un enigma psicológico que ni aun las fantasías poéticas han podido aclarar completamente[31].

El golpe de mano nocturno se desarrolló con arreglo al programa trazado. Después de que Judas, según estaba convenido, dió a conocer a Jesús por medio del usual beso de saludo, los esbirros pusieron sus manos sobre aquel a quien buscaban. Jesús apostrofó con unas palabras, amargamente irónicas, la inusitada fuerza con que habían salido contra él como si fuese un ladrón, pero no opuso resistencia. Jesús mismo puso término al débil intento de defensa de uno de los discípulos — según San Juan, el ardoroso Pedro — que cortó la oreja derecha a uno de los esclavos del Sumo Sacerdote (Mc., 14, 47; Jn., 18, 10 s.; Mt., 26, 51 s.; Lc., 22, 49-51). Los discípulos emprendieron entonces la huída y no fueron molestados en ella (Mc., 14, 50).

Para la comprensión del proceso sería muy importante saber quiénes fueron exactamente los que prendieron a Jesús. Fundándonos en lo anteriormente dicho, podemos suponer que se trataba de gente comisionada por el Sanedrín, lo que es confirmado por San Marcos, que observa que los esbirros venían «de parte de los sacerdotes, los escribas y los ancianos» (Mc., 14, 43). También el hecho, narrado por todos los evangelistas, de que Jesús fué conducido a continuación a la casa del Sumo Sacerdote, habla en favor de esta suposición. Cuando San Juan menciona a «los criados de los pontífices y fariseos» (Jn., 18, 3) se refiere de igual manera a hombres que estaban al servicio de los sanedritas y habían sido autorizados por ellos para realizar el prendimiento. A pesar de que la palabra que usan los sinópticos es ὄχλος, que significa muchedumbre, montón, masa, no hay que pensar por ello que se tratase de un montón de gente reunida de cualquier manera para el caso. San Mateo

[31] Sobre Judas cf. F. W. Maier, *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V (1933), p. 671 s., D. Haugg, *Judas Iskarioth in den ntl. Berichten* (1930). Sobre la interpretación que de Judas hace el judaísmo cf. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum* (1938), p. 288 s.

llega a hablar de un ὄχλος πολύς, mas esto se ha de entender de una manera relativa. De un grupo de doce hombres se puede decir que es un grupo grande de hombres si se trata de ir a prender con él a un hombre solo, desarmado, y dispuesto a no oponer resistencia. Por tanto, no hay que exagerar la fuerza numérica de aquellos hombres[32]. Una fuerza numerosa no era ni necesaria, pues la conducta observada por Jesús hasta entonces no parecía exigir esto[33], ni oportuna, ya que precisamente se quería evitar todo ruido. Es cierto que tampoco se podía encomendar la tarea a un puñado cualquiera de hombres; sin duda los sanedritas tuvieron en cuenta la presencia de los once apóstoles, que podrían estar dispuestos a una acción inesperada. Por otra parte, ya repetidas veces había escapado Jesús a los intentos de prenderle (Jn., 7, 32; 8, 20).

[32] Stauffer, *Historia mundi*, IV, p. 169 s., habla de «un destacamento de mil hombres», haciendo la siguiente observación: «Tal cantidad de hombres es ciertamente sorprendente, mas no es algo inaudito (cf. Act., 23, 23 s.) o incomprensible». Mas la situación en Hech., 23 es muy diversa de la del caso del prendimiento de Jesús. Claudio Lisias mandó que San Pablo fuese sacado de Jerusalén, custodiado nada menos que por 470 soldados. Pero se ha de tener en cuenta que Lisias debía hacer todo lo que estuviese a su alcance para defender la seguridad de un ciudadano romano, que en Jerusalén reinaba un odio mortal contra San Pablo (Hech., 21, 30-36; 22, 22; 23, 10), que más de cuarenta hombres se habían comprometido bajo juramento a matarle (Hech., 23, 12-21) y que el viaje no era de unos pocos kilómetros, como en el caso de Jesús, sino de sesenta y dos (desde Jerusalén a Antípatris), más treinta y nueve kilómetros (desde Antípatris a Cesárea; en este último recorrido le acompañaron tan sólo setenta jinetes).

[33] Lc., 22, 36-38 no es argumento contra esto; cf. para esto la monografía de Ad. Schlatter, *Die beiden Schwerter* (1916); además W. Western, «The Enigma of the Swords: St. Luke, 22, 38», *Expos. Times*, 52 (1940/1), p. 357, y W. Bienert, *Der älteste nichtchristliche Jesusbericht* (1936), pp. 271-278. Bienert llega al siguiente resultado: Las espadas no servían ni para atacar ni tampoco para defender a Jesús en el caso de que intentasen prenderle, sino únicamente para que los discípulos pudieran defenderse a sí mismo. Cf. Cullmann, oc. c., p. 21-23, que dice que Jesús prevé aquí «casos en que los discípulos, por causa de la predicación del Evangelio, deberán llevar espadas para defenderse a sí mismos». (p. 22.)

Según San Lucas, asistieron también a la escena del huerto algunos príncipes de los sacerdotes y ancianos (Lucas, 22, 52). Hay que pensar necesariamente que estos altos personajes habían venido o por curiosidad o para velar por el estricto cumplimiento de la orden. Pero quizá se trate solamente de una anticipación literaria. Como dice San Juan (18, 20 s.), Jesús, inmediatamente después de su detención, en la casa del pontífice Anás, respondió a éste y a sus compañeros que estaban presentes que él, hasta entonces, había enseñado siempre públicamente en la sinagoga o en el Templo. Es, por tanto, posible que San Lucas conociese esta tradición y que sencillamente la haya mezclado con la escena del prendimiento, en la que Jesús, según San Marcos, dijo unas palabras muy parecidas (Mc., 14, 49 = Lc., 22, 53)[34].

Si los esbirros obraron por encargo y con la autoridad del Sanedrín, debían pertenecer sin duda a alguna tropa o formación en cuya competencia entrase la práctica de detenciones. De ordinario se considera que era un grupo de la guardia del templo. Pero parece que los levitas del Templo sólo cuidaban del orden y de la seguridad dentro del recinto del Templo. Sólo en especiales tiempos de crisis fueron utilizados como tropas militares fuera del recinto del templo; así, por ejemplo, en tiempos del emperador Claudio con ocasión de una lucha entre samaritanos y galileos[35], y también, al parecer, durante la guerra judía para asegurar los muros de la ciudad[36]. Sabemos con toda certeza que los levitas podían arrestar a personas dentro del recinto del Templo (Hech, 4, 1-3). Pero ni en el Nuevo Testamento ni en otras fuentes se nos cuenta caso alguno

[34] Cf. G. E. van Hille, *Mnemosyne*, III, 10 (1942), p. 242 s.; P. Benoit, «Jésus devant le Sanhédrin», *Angelicum*, 20 (1943), p. 159 s. — Obsérvese que San Lucas, aunque dice que los sumos sacerdotes y los *ancianos* asistieron al prendimiento nocturno de Jesús, coloca la reunión del Sanedrín al principio del día.

[35] Esto se deduce de *Ant.*, 20, 6, 2, § 131, donde se dice que Cuadrato, tras aquella agitación, mandó prisionero a Ananos a Roma.

[36] *Bell.*, 5, 6, 3, § 273. En Mt., 27, 65, no se trata de la guardia del Templo.

en que hayan efectuado detenciones *independientes* en otros lugares. El Nuevo Testamento deja claramente entender que el Sanedrín, además de la policía del Templo, tenía a su disposición otros órganos policíacos y judiciales. Éstos debían tener sin duda la misión de cuidar del orden público en la ciudad y en el campo, efectuar detenciones, conducir los acusados al tribunal, cuidar de los presos, ejecutar las sentencias dictadas por el tribunal judío (siempre que no se tratase de sentencias de muerte) y en general descargar a la autoridad judía de todos estos pequeños trabajos[37]. Habrá que considerar, pues, que fué este órgano

[37] Cuando en el Nuevo Testamento se habla de ὑπηρέται en conexión con el Sanedrín, ha de pensarse siempre en estos alguaciles, y nunca hay motivo para creer que se trate de levitas del Templo. Así, por ejemplo, los criados que se nombran en Jn., 19, 6, junto a los sumos sacerdotes, son claramente alguaciles. Lo mismo ocurre en Jn., 18, 18. 22, Mc., 14, 54. 65 (Mt., 26, 58). Tampoco hay que creer, como ordinariamente se supone, que en Jn., 7, 32. 45 s., se habla de levitas del Templo, ya que no son enviados por el oficial del Templo, sino por el Sanedrín («los sumos sacerdotes y los fariseos»); tampoco se dice que estos criados debiesen o quisiesen prender a Jesús *en el Templo*. Cuando se dice o se presupone que el Templo ha de ser el lugar donde se realice el proyectado prendimiento las personas designadas para ello no son calificadas como «alguaciles» (de los sanedritas); cf. Jn., 7, 30, comparado con el v. 28; 7, 44, comparado con el v. 37; cf. también 8, 20. 59; 10, 31. 39. Las personas que, según Hech., 4, 3, prendieron a los apóstoles por mandato del Sanedrín son levitas (el Templo es el lugar del prendimiento: 3, 1 s., 8. 11; también se habla expresamente de la participación del oficial del Templo: 4, 1); por ello no se les califica de «alguaciles». Por el contrario, en 5, 18 no se habla del Templo; los «alguaciles» de los sanedritas de 5, 22 son órganos judiciales lo mismo que los guardias de 5, 23. También se trata de ellos en el pasaje 5, 24 ss. El oficial del Templo es citado en 5, 24 porque era miembro del Sanedrín. Los apóstoles que estaban en el Templo (5, 25-26) son sacados fuera por el oficial del Templo «sin hacerles fuerza» y conducidos ante el Sanedrín. No hay que ver en los criados que acompañaron al oficial al Templo (5, 26) levitas, como se podría sospechar a primera vista, sino servidores del tribunal. Los sanedritas se enteraron de que los apóstoles estaban predicando en el Templo mientras ellos celebraban una reunión (5, 21 y 25); nada más natural que el Sanedrín enviase entonces al Templo al oficial del Templo, allí presente, haciendo que le acompañesen los algua-

EL Nº de Romanos en el Prendimiento

policíaco o judicial el que en Getsemaní aparece como «los servidores del Sumo Sacerdote y de los fariseos».

Sin embargo, el cuarto evangelista da a entender que *junto a éste,* participó también otro grupo en el prendimiento de Getsemaní. San Juan cuenta que Judas condujo al huerto, además de los servidores del Sanedrín, también la σπεῖρα con el χιλίαρχος que, evidentemente, la mandaba (18, 3 y 12). Ambas denominaciones hacen pensar sin duda alguna en militares romanos, en la guarnición romana estacionada en la fortaleza Antonia, que ordinariamente constaba de una cohorte bajo el mando de un tribuno militar[38]. La mayoría de los intérpretes entienden por ello en este sentido este dato de San Juan[39], pero también hay otros que lo consideran un error del evangelista

ciles que allí se hallaban. No era necesario molestar a los levitas del Templo, que eran los únicos que podían realizar detenciones en el Templo, porque en este caso no se trataba de una detención, ya que, para no irritar al pueblo, el oficial del Templo debía únicamente invitar a los apóstoles a que le acompañasen libremente. Los criados que le acompañaron debían servir por tanto tan sólo para su defensa personal. Finalmente son también órganos del Tribunal los criados que en 5, 40 llevan a cabo la flagelación. Esta misma palabra usa Josefo, *Bell.,* 1, 33, 4, 655, y *Ant.,* 16, 8, 1, § 232, para designar a los verdugos. También parece hallarse en el Talmud esta manera de hablar. Los «criados de los sumos sacerdotes», de los que se dice, en la conocida invectiva del siglo I contra las familias de los sumos sacerdotes, que golpearon al pueblo con bastones, no eran ni esclavos privados de los sumos sacerdotes ni levitas del Templo, sino alguaciles (Pesachim, 57a; Tos. Menachoth, 13, 21). Cf. también Mt., 5, 25, en que se dice que el juez entregó «al alguacil» el condenado para que lo pusiese en prisión.

[38] σπεῖρα como designación de la cohorte romana de Jerusalén: Mc., 15, 66 = Mt., 27, 27; Hech., 21, 31; cf. Act., 10, 1; 27, 1; χιλίαρχος como designación del comandante de esta cohorte: Hech., 21, 31-33. 37; 22, 24. 26-29; 23, 10. 15. 17-19. 22; 24, 7. 22; 25, 23.

[39] Cf. últimamente F. Büchsel, *Ev. n. Joh.,* [4](1946), p. 164; H. Strathmann, *Ev. n. Joh.,* [3](1955), p. 236; Th. Innitzer, *Leidens- u. Verklärungsgeschichte Jesu Christi,* [4](1948), p. 134; A. Wikenhauser, *Ev. n. Joh.* (1948), p. 262; J. Ricciotti, *Leben Jesu* (1949), p. 608; J. Schmid, *Ev. n. Mk.,* [3](1954), p. 278. Cf. las conjeturas sobre el nombre del tribuno militar, en Olmstead, o. c., p. 224.

o de sus fuentes[40]. De hecho es muy improbable la participación de militares romanos en el prendimiento de Jesús[41]. Debe ya sorprender en primer lugar que los sinópticos nada parezcan saber de este dato tan importante. Según ellos, las tropas para la detención partieron del lugar de reunión de los sanedritas (Mt.) o al menos por mandato del Sanedrín (Mc.), y no partieron, ni siquiera una parte, de la fortaleza Antonia o por mandato del procurador. No se puede explicar el silencio de los sinópticos diciendo, por ejemplo, que no tenían conocimiento de las tropas romanas en Jerusalén o que estas tropas no excitaban su interés; hay una larga lista de pasajes evangé-

[40] Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899), p. 240, nota 2; R. v. Mayr, o. c., p. 273, nota 7; Regnault, o. c., p. 93; Husband, o. c., p. 96; Doerr, o. c., p. 18 s.; W. Bauer, *Das Joh.-Ev.*, ³(1933), p. 209; F. Lundgreen, «Das palästinische Heerwesen in der ntl. Zeit», *Palästinajahrb.*, 17 (1921), pp. 46-63; G. E. W. van Hille, o. c., p. 240; A. Manassero, *Ecce Homo* (1952), p. 23 s. También Strathmann, o. c., p. 237, manifiesta reparos. Steinwenter, *Jus*, 3 (1952), p. 484, que igualmente considera inverosímil la participación de una cohorte romana junto a las tropas del Sanedrín, sospecha que en Jn., 18, 12, hay una confusión con el *stationarius*, del que hablan a menudo los escritores romanos y los papiros. R. Bultmann, *Das Ev. n. Joh.* (1941), p. 493, considera exacto históricamente el prendimiento por militares romanos, pero sin embargo, juzga que la versión del evangelista «no es histórica». Los reparos histórico-jurídicos que antes principalmente se aducían no son decisivos; cf. Bickermann, o. c., p. 218, y L. Wenger, *Quellen des römischen Rechts* (1953), p. 288, donde se demuestra, a base sobre todo de datos de los papiros, que la cooperación de órganos locales con órganos del Imperio Romano era algo totalmente posible cuando se trataba de detener a alguien.

[41] El armamento de espadas y estacas (Mc., Mt.), así como el de linternas, hachas y armas (Jn.) no permite ninguna conclusión sobre la composición del destacamento. Lo mismo los soldados romanos que los órganos de policía podían estar armados de esta manera. Aun San Pedro, que era un particular, llevaba consigo una espada; por otra parte, también los soldados podían servirse de estacas (Josefo, *Ant.*, 18, 3, 2, § 61 s.; *Bell.*, 2, 9, 4, § 176 s.). Las hachas y las estacas pertenecían al armamento de la guardia del Templo (Middot, I, 2); espadas, varas y lanzas se nombran en Schabbat, VI, 4; de los bastones de los «criados de los Sumos Sacerdotes» se habla en la invectiva talmúdica. Cf. nota 37.

licos que prueban precisamente lo contrario[42]. Tampoco se puede afirmar que los sinópticos hayan querido tener más deferencia que San Juan para con los romanos; la realidad es más bien la contraria. Se añade además que es raro que San Lucas, que en los Hechos de los Apóstoles demuestra que conoce perfectamente las tropas militares romanas — pues da hasta el nombre de algunas cohortes[43] —, no hable absolutamente nada de una intervención de soldados romanos en Getsemaní. Una σπεῖρα constaba de unos seiscientos hombres; pero sin duda tal cantidad de soldados estaba totalmente fuera de lugar en Getsemaní[44]. También se puede traducir σπεῖρα por manípulo. El manípulo constaba de doscientos a trescientos hombres. Pero también tal número de soldados hubiese sido absurdo, tratándose como se trataba de apresar a un solo hombre en secreto. Las palabras de Jesús a los esbirros «todos los días estaba yo *en medio de vosotros* en el Templo, enseñando, y *vosotros* no me prendisteis» (Mc., 14, 49), indican que aquellos a los que hablaba eran, al menos en su mayor parte, judíos. Pilato, sin cuya autorización no hubiese podido ser utilizada la cohorte, no tenía, según dicen los evangelios, ningún conocimiento del asunto de Jesús antes de que se lo presentasen para que lo juzgase[45]. Tampoco puede aceptarse que el sueño de la mujer de Pilato (Mt., 27, 19), pruebe un anterior entendimiento entre el Sanedrín y el

[42] Mc., 15, 16 ss. = Mt., 27, 27 ss. (cf. Lc., 23, 36); Mc., 15, 39 = Mt., 27, 54 = Lc., 23, 47; Mc., 15, 44 s.; Mt., 27, 62-66; 28, 11-15.

[43] Hech., 10, 1; 27, 1.

[44] Así dice también Steinwenter, o. c., p. 484. Lo cohorte era la décima parte de una legión, que en el tiempo de Augusto se componía de unos seis mil hombres; cf. Bauer, WB, p. 1384, 848. U. Holzmeister, *Zschr. f. Kath. Theol.*, 39 (1915), p. 330, nota 2, supone que la cohorte estacionada en la torre Antonia constaba de unos mil hombres, pero piensa que sólo una parte de ellos tomó parte en el prendimiento de Jesús.

[45] Esto se ve obligado a concederlo el mismo Goguel, aunque dice que la autoridad romana y la judía habían acordado conjuntamente el prendimiento (*Jésus*, ²1950, p. 434): «Pilate n'est pas encore au courant de son affaire» (p. 431).

gobernador[46], pues no sabemos nada concreto del contenido y del carácter de este sueño, que, si bien estuvo naturalmente fundado en la realidad, pudo ser originado por anteriores noticias sobre la enemistad de los judíos contra Jesús. Si de verdad hubiese sido Jesús apresado por soldados romanos, entonces ciertamente hubiese sido encerrado a continuación en un calabozo romano y no hubiese sido entregado a los jerarcas judíos, como atestiguan todos los evangelios.

Por estas razones debe quedar excluída la participación de tropas romanas en el prendimiento. Pero con esto tampoco se prueba que haya en San Juan un error histórico. Podemos preguntarnos si en verdad San Juan ha querido designar con las dos expresiones citadas tropas romanas.

En todo caso no es cierto, o, al menos, no es exacto afirmar, como se hace corrientemente, que San Juan hable de la participación de una «cohorte romana»[47]. La palabra «romana» no es usada nunca. El único lugar en que la σπεῖρα y su χιλίαρχος parecen ser caracterizados como no judíos es en Jn., 18, 12, pues en este lugar se contrapone este primer grupo a un segundo de «los alguaciles de los judíos». Pero la expresión «los judíos» no significa aquí, como lo prueban 18, 3 y 18, 14 comparados con 11, 47-50, los judíos como nación, sino los miembros del Sanedrín. Se podría ciertamente objetar: si la σπεῖρα es distinguida de «los criados de los sanedritas», entonces esta cohorte no podría estar formada por gente subordinada a los sanedritas. Pero tampoco esta conclusión es necesaria. La expresión «alguaciles de los judíos» (18, 12) es solamente una repetición abreviada de la expresión «alguaciles partidos de (ἐκ) los pontífices y los fariseos» (18, 3), de modo que esta contraposición no tiene por qué significar más que lo siguiente: que la σπεῖρα, en contraposición a los «alguaciles», no partió para el prendimiento del lugar de reunión del Sanedrín.

Además el mismo relato de San Juan contiene algunos

[46] Th. Zahn, *Das Ev. d. Joh.* (1908), p. 632, nota 40; F. Morison, *Wer wälzte den Stein?* (1950), pp. 49-52.

[47] Así últimamente Cullmann, o. c., p. 31.

rasgos que hacen improbable pensar que el evangelista haya querido indicar con la σπεῖρα y el χιλίαρχος tropas romanas. Sobre todo el pasaje 18, 12 s. Es difícil de creer que un tribuno romano se haya decidido a presentar a su prisionero en primer lugar a Anás, por la única razón de que el ex Sumo Sacerdote era casualmente suegro del Sumo Sacerdote entonces en funciones. Tampoco puede haber sido ésta la idea del evangelista. Mucho menos puede atribuirse a San Juan la idea de que el tribuno romano se haya dejado dar por el destituído Sumo Sacerdote la orden para una ulterior conducción de Jesús (18, 24)[48]. Del pasaje 18, 12, de la palabra «en primer lugar»[49] (en conexión con 18, 24) se deduce indirectamente que el χιλίαρχος y su gente no sólo llevaron a Jesús a casa de Anás, como expresamente dice San Juan en 18, 12, sino que además lo llevaron a casa de Caifás. Por esta decisiva participación de la σπεῖρα y su χιλίαρχος en la detención y posterior conducción de Jesús se prueba que es falsa la teoría de que el tribuno militar romano y su gente sólo habrían intervenido si por casualidad Jesús hubiese opuesto resistencia, pero que de hecho no participó en el prendimiento[50]. Contra esta teoría habla también el hecho de que en 18, 3 y 12 la σπεῖρα es nombrada *antes* que los criados de los sanedritas. Si San Juan hubiese pensado aquí en tropas romanas hubiese sido además incomprensible que en el transcurso posterior de la narración no dijera absolutamente

[48] Cf. O. Holtzmann, *Das N. T.*, II (1926), p. 1042 s., dice lo siguiente: «Es totalmente increíble que el tribuno militar romano condujese el preso al Sumo Sacerdote Anás, que había sido destituído por los romanos.»

[49] Cf. Goguel, o. c., p. 431: «Ce πρῶτον suppose logiquement un δεύτερον.» Goguel ve narrada esta segunda entrega en 18, 28, con lo que no interpreta bien lo que dice el evangelista, el cual caracteriza como judíos y no como soldados romanos a los que condujeron a Jesús al Pretorio (versículo 28).

[50] A. Brüll, *Theol. Quartalschr.*, 83 (1901), p. 186; K. Kastner, *Jesus vor Pilatus* (1912), p. 13; Wikenhauser, o. c., p. 262; M. J. Lagrange, *Das Ev. von Jesus Christus* (1949), p. 566; Ricciotti, o. c., p. 608; F. M. Braun, «La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ selon saint Jean», *Nouv. Revue Théol.*, 60 (1933), p. 292.

nada de este grupo tan importante o al menos especialmente interesante. En el atrio del pontífice, inmediatamente después del prendimiento, se encuentran según 18, 18 (cf. también 18, 22) sólo los «siervos y alguaciles», es decir, sólo el personal subordinado a las autoridades judías, y la tropa que condujo finalmente a Jesús ante Pilato estaba compuesta de igual forma sólo de judíos (18, 28).

En esta situación se plantea el problema de si queda por tanto totalmente excluído el que las expresiones σπεῖρα y χιλίαρχος hayan sido empleadas por San Juan para indicar órganos *judíos*. Ninguna de estas dos palabras vuelve a salir en su evangelio. No tenemos, pues, ningún apoyo para afirmar que San Juan las haya usado con la misma significación, por ejemplo, que el autor de los Hechos de los Apóstoles. Cuando San Juan habla de hombres pertenecientes a la guarnición romana los llama simplemente «soldados» (19, 2, 23, 24, 32 y 34). En el Antiguo Testamento griego la palabra σπεῖρα es usada sin excepción para indicar tropas no romanas y además con la significación general de «tropa», «destacamento», nunca con la especial significación técnica romana de «cohorte» (Jdt., 14, 11; 2 Mac., 8, 23; 12, 20 y 22); la palabra χιλίαρχος, que sale veintinueve veces, significa unas veces autoridades civiles y otras autoridades militares, pero nunca un tribuno militar romano. También Josefo emplea ambos términos algunas veces para significar órganos militares judíos (*Ant.*, 17, 9, 3, § 215; *Bell.*, 2, 1, 3, § 11; cf. 2, 20, 7, § 578). En la lengua griega profana esta palabra, que propiamente significa el jefe de un destacamento de mil hombres, es empleada aun por autores clásicos para indicar todo tipo de jefe, y además no exclusivamente con un carácter militar[51]. Si se une este resultado del análisis lingüístico-lexical con el hecho de que la única formación militar, o cuasi militar, organizada sobre la que mandaba en aquel tiempo la autoridad judía era, a más de la policía del Sanedrín, la guardia del Templo, se verá que la solu-

[51] Husband, o. c., p. 96 (apoyándose en Jenofonte y en Esquilo); E. Klostermann, *Das Mk.-Ev.*, 3(1936), p. 56 (sobre Mc., 6, 21).

ción más probable de este problema es la siguiente: San Juan ha querido significar, con la expresión σπεῖρα, un destacamento mayor o menor de la guardia del Templo[52], y con la expresión χιλίαρχος a su jefe, que era tal vez el oficial del Templo[53]. El que el autor de los Hechos de los Apóstoles califique al oficial del Templo como ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ (4, 1; 5, 24, cf. 5, 26) no prueba que también San Juan, que no nombra en otros lugares a esta autoridad, tuviese que estar atado a esta misma expresión. Tal vez San Juan elige los términos σπεῖρα y χιλίαρχος porque ambas expresiones habían pasado a la lengua rabínica como palabras ya consagradas. Una cierta confirmación de esta interpretación[54] de las problemáticas palabras ofrece la narración de San Lucas, que indica que tanto en el pacto de Judas como en el prendimiento se hallaban presentes oficiales del Templo (22, 4 y 52). En lo que se refiere al uso, extraño sin duda, del artículo en 18, 3 (ἡ σπεῖρα) hay que decir que la interpretación corriente — «la conocida σπεῖρα del tiempo de la dominación romana», es decir, la cohorte romana de guarnición — no es la única posible ni es tampoco la más natural, ya que San Juan en toda su obra no habla nunca de la cohorte de la guarnición. El artículo podría ser un signo de que el evangelista utilizó aquí una fuente que mencionaba en un pasaje anterior, suprimido por San Juan, el trato de Judas con los jefes judíos. También puede haber sido añadido contando con

[52] La guardia de los levitas, que durante la noche prestaba sus servicios en las puertas exteriores y en el atrio de los gentiles, constaba de veintiún hombres: Middot, I, 1.

[53] También R. Besnier, «Le procès du Christ», *Revue d'Hist. du Droit*, 18 (1950), p. 198, nota 1, considera que el χιλίαρχος era el oficial del Templo. Cf. además M. Meinertz, «Der Prozess Jesu», *Das Hl. Land*, 83 (1951), p. 9.

[54] Esta interpretación se apoya, además, en la observación de que San Juan se esfuerza más que los sinópticos en disminuir la participación de los romanos en la condenación de Jesús. Goguel, o. c., p. 374, nota 3, ve precisamente en esto la prueba de que San Juan debe haber tomado de una tradición más antigua lo referente a la σπεῖρα (romana) y al χιλίαρχος. Pero entonces podemos preguntarnos por qué razón San Juan tomó este detalle que no era necesario y que contradecía a su tendencia.

que los lectores tenían ya por la predicación cristiana una cierta idea de los hechos que se narran[55]. O puede finalmente indicar que el tal destacamento era el único a que podía referirse, dado el estado de la cuestión[56]. No es de ninguna manera increíble que el Sanedrín considerase en este caso insuficientes a los alguaciles judiciales y policíacos que tenía a su disposición y que por ello los haya reforzado con la milicia del Templo que de modo normal sólo cuidaba de la defensa de éste.

Así, pues, mientras que los sinópticos dicen claramente que el grupo para el prendimiento fué enviado o autorizado por el Sanedrín, y *no* dan ninguna indicación más concreta sobre cómo estaba compuesto este grupo, San Juan distingue dos grupos: los alguaciles policíacos y judiciales, que fueron enviados a Getsemaní directamente desde (ἐκ) el lugar de reunión del Sanedrín (Jn., 18, 3) y en segundo lugar la guardia del Templo, mandada por el oficial del Templo, que salió para Getsemaní desde su lugar de estacionamiento, el Templo, pero que fué enviada igualmente por el Sanedrín (cf., 18, 3)[57]. A estos dos grupos se añade además el esclavo Malco[58], perteneciente al servicio perso-

[55] «El grupo sobre cuya presencia en Getsemaní ya habéis oído hablar», o «el grupo que como es sabido estuvo presente en Getsemaní»; *cf.* más abajo la nota 58.

[56] «La tropa que, a más de los alguaciles, pudo poner el Sanedrín a disposición de Judas para el fin que pretendían»; así dice Blass-Debrunner, p. 252; Bauer, WB, p. 997 s., desde ὁ II 1 a α.

[57] Hay que comparar esto con Mc., 14, 43: La preposición παρά designa aquí al autor o promotor (como en Mc., 12, 11; Jn., 1. 6; cf. para esto Bauer, WB, p. 1109). La preposición es aquí muy apropiada, pues no todos los componentes del ὄχλος fueron enviados *inmediatamente* por los sanedritas, mas todo el ὄχλος obraba por encargo suyo. En cambio San Mateo hace desaparecer este matiz usando la preposición ἀπό, que designa algo puramente local (Mt., 26, 47).

[58] Con su «pariente», que era igualmente siervo del Sumo Sacerdote (18, 26). Los demás «siervos» nombrados en 18, 18. 26, lo mismo que la criada de que se habla en 18, 17, no debieron asistir al prendimiento. Como se deduce de las inscripciones y sobre todo de Josefo (véase el índice de Niese, Μάλχος), el nombre de Malco era muy usado entre los nabateos y los sirios.

nal del Sumo Sacerdote (Mc., 14, 47; Jn., 18, 10) y que no estaba allí de manera «oficial», sino que seguramente tenía la misión de informar en seguida al pontífice Caifás sobre el resultado de la acción, principalmente porque Jesús no debía ser conducido en primer lugar a Caifás, sino a Anás.

No se puede dudar de la legalidad formal del prendimiento. La gente que lo realizó estaba al servicio del Sanedrín, la más alta autoridad judía, con cuyo consentimiento y voluntad lo llevó a cabo. Si legalmente era necesario un mandamiento de prisión por escrito (cf. Hech., 9, 2), podemos suponer, a pesar del silencio de nuestros textos, que tal documento fué extendido y entregado a alguno de los hombres más importantes de los que intervinieron, tal vez a alguno de los agentes de policía o al jefe de la milicia del Templo. La autoridad judía podía, aun bajo el procurador romano, mandar aprisionar por medio de su fuerza independiente de policía a cualquiera, no ciudadano, que fuese sospechoso de crimen, pues la administración de la justicia civil, y también en gran parte de la criminal, sobre los peregrinos, era generalmente dejada en las provincias romanas a la autoridad del país[59]. Carece de fundamento la afirmación de que el derecho de prendimien-

Este hombre podía ser, por tanto, o un árabe nabateo o un sirio. Pero de ningún modo era un funcionario judío. Es incomprensible cómo N. Krieger, «Der Knecht des Hohenpriesters», *Nov. Test.*, 2 (1957), p. 73 s., puede hablar del esclavo como de una «persona oficial»; también falta todo apoyo a su sospecha de que originariamente se quería designar a Judas con la expresión «el esclavo del Sumo Sacerdote». M. Rostovtzeff, *Zschr. f. ntl. W.*, 33 (1934), p. 197 s., hace de Malco, «el jefe de la policía civil, de Jerusalén», Pickl, o. c., p. 91, llega a hacer de Malco el jefe del Templo. Mas el que desempeñaba este cargo, el primero después del de Sumo Sacerdote, no podía ser en ningún caso designado como el «siervo» del Sumo Sacerdote. Más abajo (p. 127 s.) daremos el nombre probable del que era entonces oficial del Templo. El uso del artículo (*el* siervo: Jn., 18, 10, así como Mc., 14, 47, Mt., 26, 51 y Lc., 22, 50) se explica porque el escritor supone que su lector tiene ya un cierto conocimiento de la historia.

[59] Cf. Bickermann o. c., pp. 172-174; O. Hirschfeld, *Kleine Schriften* (1913), p. 593 ss. De prendimientos realizados por la autoridad judía sin que se nombre o presuponga participación

to de una persona sospechosa de delitos capitales la poseía en cada provincia sólo el procurador de ella[60]. Nada indica además que las normas del derecho penal judío hayan sido violadas en el prendimiento de Jesús: ni el tiempo nocturno[61], ni las armas de los hombres se pueden interpretar en este sentido. Del hecho de que estuviesen armados no sólo con espadas, sino también con bastones, no se sigue que hubiese entre ellos gente del pueblo venidas espontáneamente. Los mismos soldados de Pilato sofocaron en una ocasión un levantamiento con armas de este tipo[62]. El que no se castigase más tarde el intento de resistencia de San Pedro no indica necesariamente la mala conciencia de la gente que realizó el prendimiento, es decir, la ilegalidad de su proceder[63]. El apóstol logró sin duda evadirse y bien

alguna romana se habla en Act., 4, 1-3 (5, 18-24); 5, 26 s.; 6, 12 s.; 8, 3; 9, 2 (12, 1-5, Agripa); 26, 10. Josefo habla en *Bell.*, 2, 14, 1, § 273, de criminales encarcelados por el tribunal judío. Cf. H. Weyl, *Die jüdischen Strafgesetze bei Josephus* (Diss. Bern), 1900, p. 13.

[60] Rosadi, o. c., pp. 97-101. Cf. p. 122 donde dice: «La detención es un acto de *imperium* y no de jurisdicción. Ninguna autoridad que tenga únicamente el derecho de jurisdicción puede llevar a cabo la detención de un acusado; esto sólo puede ser ordenado por una autoridad que posea el *imperium*». Contra esto hablan Regnault, o. c., p. 93; Bickermann, o. c., p. 172 ss.; Wenger, o. c., p. 537, nota 16, donde dice: «El que el Sanedrín dictase la orden de detención está en conformidad con el Derecho romano, que permitía esto a las autoridades locales.»

[61] Chandler, o. c., I, p. 226 s., y Bunch, o. c., p. 45 s., sostienen apoyándose en Mishna Sanh. IV, 1 h, que las detenciones estaban prohibidas por la noche. Mas en realidad en este pasaje no se habla de tal prohibición ni directa ni indirectamente. («La orden de liberación en asuntos capitales debe darse el mismo día; pero cuando se trate de una condenación debe esperarse al día siguiente.») También es infundada la afirmación de que la detención de Jesús fué ilegal porque los sanedritas se sirvieron para ello de un delator, contra lo que se dice en Lev., 19, 16-18 (Chandler, o. c., p. 228 s.; Bunch, o. c., p. 46; Rosadi, o. c., p. 102 s.).

[62] Josepho, *Ant.*, 18, 3, 2, § 61; *Bell.*, 2, 9, 4, § 176; cf. también la nota 41.

[63] Rosadi, o. c., p. 101: «Si Simón Pedro se hubiese opuesto a una orden legal y reglamentaria, su resistencia no habría quedado naturalmente impune.»

pudieron no prestar atención al pequeño incidente provocado por él, una vez que tenían en las manos al jefe de todo el movimiento. Por la misma razón no se importunó tampoco a Lázaro (a pesar de Jn., 12, 10 s.). Es verdad que el mismo Jesús protestó en cierto sentido contra su prendimiento, pero no considerándolo ilegal, sino paradójico: «Como contra un ladrón[64] habéis salido con espadas y garrotes para prenderme. Todos los días estaba yo en medio de vosotros en el Templo enseñando y no me prendisteis» (Mc., 14, 48-49).

Apéndice I: La fecha del proceso de Jesús

Ni el Nuevo Testamento ni los antiguos escritores cristianos nos dicen expresa y exactamente el año y el día de la muerte de Jesús. Desde el siglo II intentan los investigadores calcular este día, de tanta trascendencia en la Historia universal, aprovechando los pocos datos cronológicos del Nuevo Testamento y de algunos otros testimonios y últimamente con el auxilio de la Astronomía. Teniendo en cuenta la escasez y vaguedad de los datos bíblicos no es de extrañar que las opiniones de los investigadores sean muy diversas. La mayoría de los entendidos, como U. Holzmeister, R. H. Handmann, Fr. Prat, J. Lebreton, J. Levie, J. M. Bover, E. Mangenot, E. Jacquier, J. M. Pfättisch, L. Semler, F. M. Braun, J. Schaumberger, J. van Bebber, J. Belser, C. Mommert, K. A. H. Kellner, A. Wikenhauser, A. Manassero, G. Ric-

[64] Del contexto se deduce que ληστής significa aquí «ladrón» y no «luchador por la libertad». En el v. 49 dice Jesús consecuentemente que uno que se muestra diariamente en público en el Templo no puede ser un ληστής. Lo que caracteriza al ληστής es que desarrolla su acción ocultamente. Mas esto corresponde mucho más al ladrón que al luchador por la libertad, ya que éste se hallaba entonces apoyado por el pueblo. Si se traduce ληστής por «luchador por la libertad», el reproche de Jesús pierde mucho de su amargura. Jesús se refiere a lo insultante y humillante que es ser tratado como un criminal común, mas el ser un luchador por la libertad no era cosa deshonrosa, dados los tiempos que corrían; cf. A. Schlatter, *Geschichte Israels*, ³(1925), p. 322.

ciotti, H. Duesberg, J. Cantinat, H. Daniel-Rops, E. Schürer, P. W. Schmidt, H. Achelis, P. Endemann, O. Holtzmann, E. Preuschen, Th. Zahn, P. Feine, O. Gerhardt, C. Schneider, M. Dibelius, J. Jeremias, R. von Mayr, Fr. Doerr, C. H. Kraeling, A. T. Olmstead, se han decidido por el año 30 (=783 a. U. c.). También se propone, junto al año 30, el 33 por E. Renan, J. Bach, W. Homanner, P. Kreyher, R. Hennig, E. Power, J. K. Fotheringham, J. M. van der Ven, B. W. Bacon, R. W. Husband, P. Ladeuze, J. Beaufays, T. A. C. Headlam, Fr. Westberg, R. Besnier, A. D. Doyle, P. Gaechter, L. Girard, G. Ogg y con especial celo por el barón Gustav Bedeus von Scharberg, el cual, desde el año 1928, con una serie de publicaciones que tomaron origen de los planes de reforma del calendario propuestos por la Unión de los Pueblos de entonces, se ha esforzado por hacer prevalecer esta opinión. Hay además otros investigadores que se deciden por el año 32 (E. Stauffer, E. Bammel) o por el 31 (A. Westphal, M. A. Power) o por el 29 (A. W. Zumpt, A. Loisy, G. Rosadi, J. A. Howlet, E. Dittrich, G. Mackinlay, E. Masini, R. G. Villoslada, C. Romano, D. Lazzarato, J. A. Drossaart Bentford) o por el 28 (E. Meyer, M. Goguel) o por el 27 (G. Hölscher, C. G. King), para no hablar de otras opiniones totalmente equivocadas (R. Eisler: el año 21; J. Steward: el 24; E. Mireaux: el 36). De esta misma diversidad de opiniones se deduce que no podemos dar una respuesta totalmente segura. Pero si se sopesan con cuidado los datos e indicaciones referentes al asunto, se llega a la conclusión de que lo más probable es que el Viernes Santo fuese el 7 de abril del año 30. He aquí las pruebas:

I. ¿En qué año empezó Jesús su obra pública? A esta pregunta se puede responder de manera bastante exacta con ayuda de Lc. 3, 1 y Jn. 2, 20. *a)* Según Lc. 3, 1, Juan el Bautista hizo su aparición el año 15 del reinado del emperador Tiberio. El emperador Augusto murió el 19 de agosto del año 14; por tanto, el año décimoquinto del reinado de su sucesor Tiberio abarca desde agosto del año 28 hasta agosto del año 29. Esta manera de contar, que parece la más natural, ha sido, sin embargo, rechazada por los investigadores modernos. Conrad Cichorius (*Zschr. f. ntl. Wiss.*, 22 [1923], pp. 17-20) ha demostrado que, según la cronología siria de entonces, que también fué aceptada por los judíos, y que podemos suponer que era la que usaba San Lucas, puesto que había nacido en Siria, se contaba como año primero del

reinado de un soberano el tiempo que iba desde su proclamación hasta la próxima fiesta del Año Nuevo. Como la fiesta siria del Año Nuevo se celebró el 1.° de octubre, tenemos que, contando de esta manera, el primer año del reinado de Tiberio va desde el 19 de agosto del año 14 al 30 de septiembre de este mismo año, y el año décimoquinto, desde el 1.° de octubre del año 27 al 30 de septiembre del año 28. Entre estas fechas cae, por tanto, la aparición del Bautista. Su actividad debió ser relativamente corta. Sin duda San Lucas en 3, 1 quiere dar no sólo la fecha de la aparición del Precursor, sino también la del mismo Jesús. San Lucas no indica ya después la fecha del comienzo de la actividad de Jesús, sino que se limita a una indicación sobre su edad aproximada. Por tanto, la prisión del Bautista y el comienzo de la actividad de Jesús, que tuvo lugar inmediatamente después, cae, lo más pronto, después del otoño 27/28, es decir, a principios del 28, y lo más tarde a principios del 29.

b) Según Jn. 2, 20, en la primera fiesta de Pascua celebrada durante la actividad pública de Jesús los judíos dijeron que en el Templo se había trabajado durante cuarenta y seis años. Sabemos por Josefo (*Ant.* 15, 11, 1, § 380) que Herodes se decidió a la construcción del Templo en el año décimooctavo de su reinado. El año décimooctavo del gobierno de Herodes fué el 20/19 a. C. (cf. W. Otto, *Herodes* [1931], p. 83). Como sin duda precedió algún tiempo de preparaciones, el comienzo de la propia construcción del Templo se ha de colocar más bien en el año 19 que en el 20. Por tanto, la escena bíblica que se desarrolla cuarenta y seis años más tarde sucede el año 28 (781 a. U. c.).

II. ¿Cuánto tiempo duró la obra pública de Jesús? Este problema lo han investigado numerosos hombres de ciencia desde el comienzo de nuestro siglo. Tres teorías han sido defendidas: La teoría de un año, de dos y de tres. La teoría de un año, por la que se decidieron Bebber y Belser y después también Fendt, Bonkamp, Vezin, Cladder y Mader, puede ser considerada hoy como totalmente superada. Fundamentalmente fué refutada por el trabajo de V. Hartl, *Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkei Jesu kritisch geprüft* (1917). Del evangelio de San Juan, que distingue durante el tiempo del magisterio de Jesús tres fiestas de Pascua, se deduce que la actividad pública de Jesús duró al menos dos años. Las Pascuas que distingue San Juan son ~~2, 13 (Pascua del~~ episodio de Nicodemo), 6, 4 (Pascua de la multiplicación de los

panes) y 11, 55 (Pascua de la Pasión). A estas tres fiestas de Pascua añade E. Stauffer (*Hist. Mundi*, IV, p. 130 y s.; *Jesus*, p. 17) otras dos, que cree poder deducir de Jn., I, 29 y 41 ss. y de 4, 35-5, 1. Con ello llega a la conclusión de que la actividad pública de Jesús duró cuatro años. Pero precisamente los pasajes citados son demasiado inseguros como para que se pueda apoyar en ellos esta hipótesis. Bien es verdad, aunque no es cosa que se pueda probar categóricamente, que lo más natural es suponer que San Juan nombra *expresamente todas* las fiestas de Pascua que tuvieron lugar durante el tiempo de la actividad de Jesús, ya que sólo así tendrían sentido sus numerosas indicaciones sobre el calendario. Es claro que San Juan, en contraposición a los sinópticos, quiere dar a conocer claramente la estructura cronológica de la obra de Jesús.

El decidirse por la teoría de dos o de tres años depende de que se considere o no como verdadera fiesta de Pascua la fiesta nombrada en Jn., 5, 1, de la que no se dan más detalles. La mayoría de los exegetas niegan que esta fiesta pueda ser sumada, como una fiesta más de Pascua, a las tres anteriormente citadas. Por ello la consideran o como una fiesta cualquiera del segundo año de vida pública o como la fiesta de Pascua nombrada en 6, 4. Los defensores de esta última opinión suponen corrientemente que los capítulos 5 y 6 del evangelio de San Juan se hallan trastrocados (así Meinertz, Lagrange, Durand, Prat, Sutcliffe, Wikenhauser, Bultmann). Es esta una opinión en favor de la cual se pueden dar razones poderosas. El hecho, en todo caso, es el siguiente: está probado que la vida pública de Jesús duró al menos dos años, no pudiéndose probar, por el contrario, que durase tres. Hay que dar, pues, la preferencia a la teoría de dos años, por la que se ha decidido además uno de los últimos investigadores de este problema (E. F. Sutcliffe, *A Two-Year Public Ministry* [1938]). La teoría de tres años sólo puede ser considerada como probable. Así, pues, la actividad de Jesús duró dos (tres) años y algunos meses.

De esta manera se obtiene el año de la muerte de Jesús, si se añade este espacio de tiempo al año de la aparición de Jesús. Como nosotros hemos calculado para este suceso dos fechas, se deducen dos posibilidades:

Cálculo según I a): 28 (29) + 2 (3) = 30 (hasta el 32)
Cálculo según I b): 28 + 2 (3) = 30 (31)

Por tanto, todo indica que el año 30 fué el año de la muerte de Jesús. El año 31 ha de ser también considerado como posible, pero menos probable. Aceptar el año 32 supondría desechar la cronología apoyada en *Jn.*, 2, 20, lo que no estaría justificado.

III. ¿El primer Viernes Santo cayó en un 14 o en un 15 del mes de Nisán? Todos los evangelios concuerdan en que el día de la muerte de Jesús, fué un viernes, pero difieren en señalar el día del mes. Según los sinópticos (Mc., 14, 12-16) Jesús celebró la cena de Pascua en la tarde del jueves. La Ley prescribía que esta cena se celebrase en la tarde del 14 de Nisán, es decir, al comienzo del 15 de Nisán. Según esto, el día de la muerte de Jesús fué el primer día de la fiesta de Pascua, es decir, el 15 de Nisán. Pero según San Juan (18, 28), Jesús fué crucificado el día en cuya tarde celebraban los judíos la cena de Pascua, es decir, el 14 de Nisán (lo mismo dice el Evangelio de San Pedro, 2, 5). Esta famosa diferencia ha puesto en movimiento la pluma de muchos entendidos. Mas, entre los numerosos intentos, a veces extraordinariamente sagaces (cf., por ejemplo, Billerbeck, o. c., II, pp. 847-853), de coordinación, apenas hay alguno que satisfaga. (Sobre la *hipótesis de Mlle. A. Jaubert* véase el Apéndice II.) En el estado presente de la investigación no queda otro recurso que decidirse por una de las dos fechas. Una parte de los exegetas da la preferencia a la fecha de los sinópticos. Según suponen, el cuarto evangelista colocó la crucifixión en la tarde del 14 de Nisán para expresar de esta manera la idea, que le impresionaba hondamente, de que Jesús fué sacrificado como el verdadero cordero pascual (*cf. I Cor.*, 5, 7), ya que en la tarde del 14 de Nisán eran degollados en el Templo los corderos para la Pascua. De 19, 36, donde el evangelista cita las palabras «No romperéis ni uno de sus huesos», se deduce que el evangelista conocía esta idea. Se quiere ver en ello una versión libre del pasaje Éx., 12, 46, que trata del cordero pascual. Se sospecha, además, que motivos antijudíos pudieron decidir al evangelista a la supresión del carácter pascual de la última cena de Jesús. Contra esta desvaloración del testimonio de San Juan se puede decir que la citada interpretación tipológica de la muerte de cruz no se halla tan acentuada en San Juan como para que pueda fácilmente pensarse que este motivo teológico pudiese provocar una mutación decisiva de la cronología. Además, de ninguna manera es seguro que San Juan en 19, 36 haya tenido en cuenta el texto

del Éx., 12, 46, que se refiere al cordero pascual. De una manera puramente formal, el texto de San Juan tiene más semejanza con Sal., 33, 21, LXX, pasaje que no se refiere al cordero pascual. También podría referirse esta cita a un pasaje del Antiguo Testamento (Zac., 12, 10) que no tiene la menor relación con el tema del cordero pascual. Ambos pasajes de la escritura tienen, sin embargo, una idea común, la cual sólo puede ser que en la crucifixión de Jesús se cumplieron los planes sagrados de Dios y que, por ello, el Crucificado es verdaderamente el Mesías. Por estas y otras razones hay investigadores que, aunque den la preferencia a los sinópticos y no a San Juan, rechazan la crítica citada de este pasaje de San Juan (por ejemplo, M. Dibelius, *Jesus* [1939], p. 110; F. Büchsel, *Jesus* [1949], p. 105; Ed. Meyer, o. c., I, p. 196; K. L. Schmidt, *RGG*[2], p. 124; E. Preuschen, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 5 [1904], páginas 14-17; Fr. Loofs, *Wer war Jesus Christus?* [1916], página 117; Olmstead, o. c., 279; Strathmann, o. c., p. 243; G. Schille, *Zschr. f. Th. u. K.*, 52 [1955], p. 201 s.; Stauffer, *Jesus*, p. 86).

Contra la versión sinóptica se objeta, entre otras cosas, lo siguiente: Es difícil de creer que los sucesos del Viernes Santo, sobre todo el juicio y la ejecución, tuviesen lugar el primer día de la fiesta de Pascua (*). La ejecución sola no ofrecería dificultad mayor; hasta en la misma ley judía estaban previstas estas ejecuciones (J. Jeremias, *Abendmahlsworte Jesu* [2][1949], p. 44). Por otra parte, Jesús fué crucificado por soldados romanos. Pero no existe dato alguno en favor de que el Sanedrín pudiese celebrar un juicio, sobre todo un juicio capital, en la fiesta de Pascua. Se cree, además, que la cronología de San Juan puede apoyarse en un dato de la historia de la Pasión de San Marcos (14, 1-2). En este lugar se dice que dos días antes de la fiesta de la Pascua los sanedritas se habían decidido a prender y ejecutar a Jesús, pero también se menciona su intención de no hacer esto durante la fiesta misma. El hecho de que San Marcos no aclare *expressis verbis* en el transcurso de la historia de la Pasión la razón por la que no fué realizado este programa parece indicar que San Marcos utilizó en este caso dos tradiciones que no estaban mutuamente ligadas. La principal dificultad contra esta solución está precisamente en Mc., 14, 12-16, en la narración de la preparación

(*) Cf. especialmente H. L. Strack, *Der Mischnatraktat Passafest* (1911), p. 8.

de la cena, que es caracterizada sin duda alguna como comida pascual. A nadie convencerá, desde luego, lo que dicen Dibelius y Büchsel, según los cuales San Marcos intentó, en este pasaje, hacer de la última comida de Jesús una comida pascual para lograr la unión entre el uso del Antiguo Testamento y el sacramento cristiano.

Tómese la decisión que se quiera, siempre hay que contar con alguna dificultad. Tal vez haya que decidirse en favor de la fecha dada por San Juan. Tenemos que referirnos aquí a dos antiguas tradiciones judías, de las cuales una, hasta ahora, sólo rara vez ha sido relacionada con este problema, mientras que la otra, al parecer, no lo ha sido nunca. En una Baraita del Talmud babilónico se pone con toda precisión la ejecución de Jesús en el día anterior a la fiesta de Pascua (Sanedrín 43 a; cf. más arriba p. 32 s.). Está fuera de duda que esta parte de la tradición talmúdica, perteneciente al siglo II, es tendenciosa en sus datos y que no es digna de crédito. Pero en vano podrá buscarse alguna tendenciosidad a la señalación del día de la ejecución de Jesús (cf. p. 35). En segundo lugar hay que hacer referencia a un texto que se halla en el tratado Pesachim VIII, 6 a. Este pasaje atestigua la costumbre, también nombrada en los evangelios, de la amnistía pascual (cf. sobre esto el Apéndice XII), dando claramente a entender que la liberación de los presos se realizaba antes de la tarde de la cena pascual, es decir, el 14 de Nisán. Con esto concuerda únicamente la versión de San Juan, según el cual el día de la amnistía fué un 14 de Nisán. Por lo demás, esta fecha se deduce de la costumbre de la amnistía, que citan todos los Evangelios. Si la liberación era «para la fiesta», no tiene ningún sentido que se realizase cuando la fiesta ya estaba en marcha. Sólo si los libertados podían también celebrar la Pascua, es decir, si habían sido puestos en libertad ya el 14 de Nisán, es comprensible históricamente esta costumbre.

Aunque la fecha dada por los sinópticos sigue siendo un problema, podría estar muy justificado el dar la preferencia a la fecha dada por San Juan como más probable históricamente y apoyada, además, por tradiciones no cristianas, aceptando que el día de la muerte de Jesús fué un 14 de Nisán.

IV. ¿En qué año cayó en viernes el 14 de Nisán? Determinar esto es tarea de la ciencia astronómica, que parece no haber llegado todavía a un resultado cierto. Según las tablas de la Luna Nueva del Instituto Astronómico de Berlín, revisadas por Karl Schoch [cf. *Biblica*, 9 [1928], p. 55], el

14 de Nisán cayó dos veces en viernes desde el año 28 hasta el año 34, a saber, en el año 30 (el 7 de abril) y en el 33 (el 3 de abril). Por lo tanto, en el 30, al que señalan como año de la muerte de Jesús los datos cronológicos de los Evangelios, se dieron realmente las circunstancias astronómicas exigibles para el Viernes Santo, de tal manera que se debe dar a la fijación del proceso de Jesús en este año un grado de probabilidad que raramente se encuentra en problemas cronológicos de este tipo. El año 33, que cumple igualmente las condiciones astronómicas, se muestra, por el contrario, teniendo en cuenta la cronología de la vida de Jesús, como totalmente imposible.

En atención a la fecha de los sinópticos, que hay que dejar forzosamente sin aclarar, examinemos si en alguno de aquellos años el 15 de Nisán cayó en viernes. De los datos de Schoch se deduce que entre los años 28 y 34 esto ocurrió sólo una vez, el año 34 (el 23 de abril). Pero no puede pensarse que en este año sucediese la muerte de Jesús, por caer demasiado tarde. Así, pues, también la investigación astronómica parece dar la razón a la fecha de San Juan y no a la de los sinópticos. No está, en verdad, totalmente excluído que en el año 31 el 15 de Nisán fuese celebrado en viernes. El 15 de Nisán cae ciertamente este año en jueves. Pero si la luna nueva era visible con dificultad, pudo haber empezado el mes un día más tarde. Schoch, sin embargo, prefiere prescindir de esta débil posibilidad, pues cree poder probar que en este año la luna nueva de Nisán fué fácilmente visible en Jerusalén (cf. *Biblica* [1928], pp. 53 s.).

Naturalmente los cálculos astronómicos de Schoch han sido impugnados. Según dice Jeremias (*Die Abendmahlsworte Jesu* ²[1949], p. 17), astrónomos peritos en esta materia han comprobado (tras la muerte de Schoch) que en el año 30 cayó en viernes, no el 14, sino el 15 de Nisán, cosa que sucedió también en el año 31. Parece que no se puede dar crédito a esta afirmación. Jeremias no cita ninguna publicación en la que estas afirmaciones sean desarrolladas y fundamentadas. U. Holzmeister, que, apoyado en informes astronómicos, ha afirmado en *Biblica*, 13 (1932), pp. 93-103, que las dos posibilidades: 7 de abril del año 30 = a 15 de Nisán y 7 de abril del año 30 = a 14 de Nisán, se relacionan «como 1 a 100», no ha sido hasta hoy refutado, al menos en la literatura accesible a todo exegeta. E. Mireaux, *La reine Bérénice* (1951), p. 226, nota 3, ha escrito, por el

contrario, aunque no dice las bases astronómicas en que se apoya: «Un calcul astronomique plus précis montre en effet que le vendredi 7 avril 30 correspond au 14 nizan et non au 15, comme on l'a cru.» Así, pues, tal vez sería oportuno por ahora aguardar hasta que una opinión astronómica detallada y reconocida por todos haya substituído a los datos de Schoch.

Si hay, pues, inseguridad en el cálculo del calendario puramente astronómico, con mucha más razón la habrá para una fecha determinada del calendario judío. Sobre esto ha hecho hincapié, sobre todo, J. Sickenberger (cf. *Lex. f. Theol. u. Kirche,* II, p. 331). En la reconstrucción de esta fecha se presupone que los judíos habían regulado su calendario de manera rigurosamente astronómica. Esta suposición no es por completo cierta. En primer lugar, la observación de la luna nueva se realizaba a simple vista; por ello podía ocurrir que no se viese a causa del tiempo nuboso, con lo que se retrasaba un día el comienzo del mes. En segundo lugar, la autoridad judía del calendario estaba autorizada a intercalar un mes bisiesto antes del mes de Nisán, caso de que esto pareciese indicado por circunstancias agrícolas o de tránsito (v. gr., si no había madurado todavía la cebada que era necesaria en el Templo el 16 de Nisán para el sacrificio de las gavillas, o si el estado de los caminos era tan malo que por el momento impidiese a los habitantes de algunas regiones la peregrinación pascual). Naturalmente, el hecho de que el calendario judío se apartase en la práctica a veces del calendario astronómico no es razón para negar todo valor a estos cálculos. Las investigaciones astronómicas solas no permiten conclusiones ciertas, pero pueden ser de valor si confirman un resultado logrado por otros caminos. Este sería nuestro caso, si los cálculos de Schoch son exactos. El examen de los datos cronológicos del Nuevo Testamento hace probable que Jesús muriera un viernes del año 30, que era al parecer el 14 de Nisán. Según Schoch, el 14 de Nisán del año 30 cayó realmente en viernes si no hubo excepción (es decir, si la autoridad judía del calendario se guió astronómicamente). El día de la muerte de Jesús fué, pues, el 7 de abril del año 30. Hay que tomar, de todos modos, esta fecha con alguna reserva, pues las bases astronómicas no están libres de toda duda. Como conclusión podemos decir: El proceso y crucifixión de Jesús tuvieron lugar probabilísimamente el año 30, el 14 de Nisán, es decir, el 7 de abril del año 30.

Apéndice II: La duración del proceso de Jesús. Calendario de Qumrân y cronología de la Pasión

¿Cuántos días duró el proceso de Jesús? A esta pregunta se acostumbraba responder hasta ahora: desde el jueves por la noche hasta el viernes a mediodía. Para substituir esta teoría, que atribuye al proceso la duración de un día, se ha propuesto recientemente otra nueva teoría, que afirma que el proceso duró tres días. Mlle. Annie Jaubert, profesora en la Sorbona, sostiene que el proceso que terminó el viernes no empezó el jueves por la noche, sino el martes por la noche. Jaubert ha intentado probar esta tesis en varios artículos, que han merecido mucha atención: «Le calendrier des Jubilés et de la Secte de Qumrân. Ses origines bibliques», *Vetus Test.*, 3 (1953), pp. 250-264; «La date de la dernière Cène», *Revue d'Hist. des Rel.*, 146 (1954), pp. 140-173; «Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine», *Vetus Test.*, 7 (1957), pp. 35-61. Todos estos argumentos han sido reunidos en el libro *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (París, 1957). A este libro se referirán las citas que hacemos a continuación. Según él, la Pasión del Señor se desarrolló de la manera siguiente: *Tarde del martes* (según el cálculo judío, comienzo del miércoles): Cena, prendimiento en Getsemaní, interrogatorio preliminar por Anás, negaciones de San Pedro. *Miércoles:* por la mañana, largo juicio ante el Sanedrín con interrogatorio de los testigos y pregunta del Sumo Sacerdote, ultrajes a Jesús; por la noche Jesús es encerrado en la cárcel de Caifás.

Jueves: por la mañana, nueva reunión del Sanedrín para dictar sentencia; entrega a Pilato, envío a Herodes Antipas tras el primer interrogatorio; por la noche Jesús permanece en una cárcel romana.

Viernes: por la mañana, continuación del juicio ante Pilato, liberación de Barrabás; coronación de espinas, flagelación, condenación, marcha hacia el Gólgota, crucifixión a la hora tercia, muerte a la hora nona.

Los argumentos principales en los que se apoya esta revolucionaria hipótesis son los siguientes:

1) Como se deduce del Libro de los Jubileos, del Libro de Henoc, del escrito de Damasco y de algunos textos de

Qumrân hallados en la primera cueva, y como lo prueban definitivamente los fragmentos de calendario recién encontrados en la cueva cuarta de Qumrân, existía en Palestina en tiempo de Jesús, junto al calendario oficial lunar, otro calendario solar, por el que se regían los círculos esenios de Qumrân. En este calendario el 14 de Nisán caía todos los años en martes.

2) En numerosos escritos de la Antigüedad cristiana los sucesos de la Pasión quedan repartidos en el tiempo que va del martes por la tarde al viernes a mediodía; así, por ejemplo, la Didascalía, 21 (H. Achelis - J. Flemming, *Die syr. Didaskalia* [1904], p. 106, líneas 2-17; p. 107, líneas 25-36; p. 111, líneas 23-28), Epifanio de Salamina (en un fragmento editado por K. Holl en *Gesammelte Aufsätze*, II [1927], pp. 204-224; además *Panarión*, 51, 26, 1-4 editado por Holl en *GCS*, 31, pp. 295-297 y *De fide*, 22, 1-5, editado por Holl en *GCS*, 37, pp. 522 s.) y Victorino de Pettau, en *De fabrica mundi*, 3-4 (editado por J. Haussleiter en *CSEL*, 49, pp. 4 s.). Según el convencimiento de Jaubert, esta cronología de tres días debe remontarse a una tradición preevangélica, ya que no podría explicarse su aparición en un tiempo en que los evangelios eran ya de uso general.

3) Si se supone que Jesús no se atenía al calendario oficial, sino al de los esenios de Qumrân, se resuelve de un golpe la diferencia existente entre San Juan y los sinópticos en el problema de la fecha de la muerte de Jesús. Los sinópticos tienen razón al caracterizar la última comida de Jesús como comida pascual, pues Jesús celebró realmente antes de su muerte una comida pascual, el martes por la noche, ateniéndose al calendario esenio de Qumrân. También San Juan tiene razón al afirmar, por otra parte, que Jesús fué crucificado el 14 de Nisán, pues piensa en el calendario oficial, según el cual, ciertamente, el viernes en que murió Jesús era la víspera de Pascua.

4) A base de esta cronología se resuelven otras numerosas dificultades contra las que tropieza la exégesis tradicional: *a*) es inverosímil que todos los juicios ante el tribunal judío y romano pudiesen realizarse en el corto tiempo que los evangelios parecen insinuar. Por el contrario, si se acepta la cronología de tres días, se ve que todos estos sucesos pudieron fácilmente celebrarse en este espacio de tiempo. *b*) La exégesis tradicional se ve obligada a aceptar que los sanedritas se hicieron culpables de una larga serie de violaciones del

orden procesal míshnico. Por ejemplo: los sanedritas no podían prender a Jesús en la noche del jueves al viernes, ya que se trataba de la víspera de un sábado y de una fiesta pascual; tampoco habrían podido celebrar ninguna sesión nocturna ni dictar sentencia ya en la primera sesión, sino sólo un día más tarde; no habrían podido reunirse en casa del Sumo Sacerdote, etc. Según la cronología de tres días, el Sanedrín no cometió ninguna de estas irregularidades. *c*) Aunque los judíos habían decidido no prender a Jesús durante la fiesta (Mc., 14, 2), sin embargo, según la cronología tradicional, le prendieron precisamente en la víspera de la fiesta de Pascua. También esta dificultad se resuelve con la cronología de tres días. *d*) El sueño de la mujer de Pilato es incomprensible según la actual cronología; pero se entiende perfectamente si ya la víspera había sido presentado Jesús a Pilato. *e*) Llama la atención que Jesús muriese tan sólo tres horas después de haber sido crucificado. Según la nueva cronología, esto no es de extrañar, pues Jesús habría estado sufriendo durante dos días y medio y estuvo colgado en la cruz seis horas.

5) Es fácil explicar cómo se llegó a la inexacta versión cronológica de los evangelios. La primitiva catequesis cristiana se interesaba más por la substancia de los hechos y por su significado doctrinal que por su ligazón cronológica. Así podía fácilmente ocurrir que dos escenas parecidas se redujesen a una sola. El interrogatorio ante Caifás y el interrogatorio ante Anás se fundieron en Mc.-Mt. en uno solo; lo mismo en Lc. las dos sesiones del Sanedrín así como en Mc.-Jn. los dos juicios ante Pilato. Un caso totalmente claro, que se encuentra en Mc.-Mt., es la colocación de la larga sesión del Sanedrín en la noche anterior. Se sabía que San Pedro negó a su Señor la noche en que éste fué interrogado, pero se confundía este interrogatorio, que en realidad tuvo lugar ante Anás, con el que tuvo lugar en casa de Caifás un día después. Lc., 22, 66, muestra que sabía algo de que la condenación tuvo lugar de día, lo mismo que San Juan, pues en éste la noche del prendimiento se halla ocupada por el interrogatorio hecho por Anás.

No se puede negar que esta hipótesis merece mucha atención. El que la colocación de la última cena en la noche del martes, cosa que hacen la Didascalía y demás documentos citados, se acomode exactamente al calendario de Qumrân, que coloca siempre el comienzo de la Pascua en la noche del

martes, da que pensar. Es difícil explicar por una casualidad esta concordancia. En numerosos artículos de revista ha sido ya presentada y defendida esta opinión: cf. principalmente E. Vogt, «Dies ultimae coenae Domini», *Biblica*, 36 (1955), pp. 408-413; B. Schwank, «War das lezte Abendmahl am Dienstag in Der Karwoche?», *Bened. Monatschrif*, 33 (1957), pp. 268-278; E. Ruckstuhl, «Die Chronologie des Lezten Mahles und des Leidens Jesu», *Schweizer Kirchenzeitung*, 126 (1958), pp. 185-187, 200-202, 211, 225-227; P. W. Skehan, «The Date of the Last Supper», *Cath. Bibl. Quartely*, 20 (1958), pp. 192-199. Entre los autores nombrados, el último es el único que manifiesta algunos reparos. Objeciones más fuertes han propuesto, al parecer, los siguientes autores, cuyos artículos yo conozco únicamente por el resumen de N. T.: J. Leal, «La nueva fecha de la cena y el orden de los hechos de la pasión de Nuestro Señor», *Estudios Eclesiásticos*, 31 (1957), pp. 173-188; L. Johnston, «The Date of the Last Supper», *Scripture*, 9 (1957), pp. 58-63; J. A. O'Flynn, «The Date of the Last Supper», *Irish Theol. Quarterly*, 25 (1958), pp. 58-63. ¿Puede afirmarse realmente, en el estado actual de la investigación, que la reconstrucción de la historia de la Pasión hecha por Jaubert «representa un hecho histórico» (Ruckstuhl, o. c., p. 5)? A continuación se intentará justificar, en una discusión de los argumentos principales de Jaubert, la razón por la que nosotros no nos adherimos a esta nueva hipótesis.

Ad 1) Está probado con certeza que ciertos círculos judíos del tiempo de Jesús no se atenían al calendario oficial lunar, sino a otro solar; cf. E. Vogt, «Kalenderfragmente aus Qumrân, *Biblica*, 39 (1958), pp. 72-77; J. Hempel, *Zeitschr. f. alttest Wiss.*, 70 (1958), p. 143. «La existencia simultánea de dos calendarios parece segura.» Sólo con esto ya ha rendido Jaubert un alto servicio a la investigación, aun cuando su hipótesis sobre la cronología de los últimos días de Jesús no fuese sostenible.

Ad 2) Por primera vez se atestigua que la Pasión duró tres días en la Didascalía, que fué escrita en el siglo III. Hay que aceptar, ciertamente, que la Didascalía refleja en este dato una opinión más antigua. Pero el que quiera sostener que esta opinión se remonta hasta el tiempo *apostólico* deberá poder aducir en su favor muy fuertes argumentos. La explicación de que una cronología que contradice tan abiertamente a la de los evangelios no pudo haberse for-

mado tras la difusión de éstos no basta. ¡Cuántas leyendas y fantasías engendró la antigüedad cristiana que no podrán ponerse nunca de acuerdo con los evangelios! ¡En todo caso, para la cronología de un día existen testimonios anteriores que para la de tres. Hacia la mitad del siglo II la aduce San Justino. Escribe San Justino en *Dial. c. Tryph.*, 99: «Pues en el día en que debía ser crucificado tomó tres de sus discípulos y fué al huerto de los Olivos, que está muy cerca del Templo de Jerusalén y oraba: Padre, si es posible, pase de mí este cáliz» (P. G. 6, 708); *Dial. c. Tryph.*, 111: «Y está escrito que le prendisteis en el día de Pascua y que en el mismo día igualmente le crucificasteis» (P. G., 6, 732); sobre *ὁμοίως*, que no significa «semblablement, pareillement» (Jaubert, o. c., p. 99), sino «también, igualmente», cf. L. Radermacher, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 25 (1926), pp. 290 s. Como lo prueba la primera cita, está excluído que aquí se diga que Jesús celebró la Pascua tres días antes de la Pascua oficial (Jaubert, o. c., p. 99). Para San Justino, el día del prendimiento fué al mismo tiempo el día de la crucifixión. Naturalmente, San Justino, conforme a la costumbre judía, calculaba que la noche anterior pertenecía al día siguiente. Igualmente San Ireneo de Lión no conoce más que *un* día de la Pasión. *Adv. haer.* IV, 10, 1: «En numerosos pasajes se refiere Moisés al Hijo de Dios. Moisés conocía muy bien el *día* de la Pasión y lo llamó simbólicamente Pascua. En esta Pascua, que tanto tiempo antes había sido anunciada por Moisés, *padeció el Señor y cumplió* la Pascua. Mas Moisés no sólo describe *el día*, sino el lugar...» (P. G., 7, 1000). *Adv. haer.* II, 22, 3: «Bajó de Betania a Jerusalén para la Pascua y padeció al día siguiente» (P. G., 7, 783 B). Hacia el año 165 se dirigía Claudio Apolinar, obispo de Hierápolis, en su escrito «Sobre la Pascua», contra gentes equivocadas que, apoyándose en San Mateo, «sostienen que el Señor comió el cordero con sus discípulos el 14 (de Nisán) y que él mismo padeció en el gran día de los Ázimos» (P. G., 5, 1297). Los cristianos combatidos por Apolinar consideraban la tarde de la última cena como la víspera del día de la crucifixión. Apolinar les ataca sólo en que decían que la última comida fué la comida *pascual*. En otro lugar escribe: «El 14 (de Nisán), la verdadera Pascua del Señor, el Hijo de Dios que substituyó al cordero es la gran víctima» (P. G., 5, 1297). De San Clemente de Alejandría se ha conservado el siguiente fragmento: «El 13 de Nisán le preguntaron sus discípulos:

¿Dónde quieres que te preparemos la comida pascual? En este día tenía efecto la bendición de los Ázimos y la preparación de la fiesta... Al día siguiente padeció nuestro Redentor, siendo crucificado por los judíos, pues él era la verdadera Pascua» (editado por O. Stählin en *GCS*, 17, pp. 216 s.). San Hipólito dice en un fragmento conservado, igual que los tres últimos citados, en un cronicón sobre la Pascua: «La cena la tomó antes de la Pascua. No comió la Pascua, sino que la sufrió, pues no había tiempo ya para comer» (editado por H. Achelis en *GCS*, 1, segunda parte, p. 270). Prescindiendo de San Clemente y San Hipólito, que son ya del siglo III, los textos citados en favor de la Pasión de un día pertenecen al siglo II. Jaubert (o. c., p. 99) piensa que no se debe conceder ninguna importancia especial a estas expresiones, porque no son *tradición*, sino *deducción*, interpretación de los textos de los evangelios. De hecho los autores nombrados se remiten a menudo, si no siempre, a la Sagrada Escritura. Pero la seguridad con que presentan la idea de la Pasión de un día prueba, al menos, que *nada sabían* de otra opinión, es decir, *de una Pasión que durase tres días*. Si, pues, en el siglo II ni en Asia Menor, ni en Alejandría, ni en Roma ni en la Galia se conocía la cronología de tres días, ¿podemos creer que sea una tradición apostólica? Como perteneciente a la tradición apostólica se puede presentar con toda razón el testimonio de San Ireneo, ya que este Padre de la Iglesia empalma con San Juan a través de San Policarpo. Es verdad que en el carácter «propio de San Juan» de la tradición de San Ireneo se ha querido ver la explicación de por qué San Ireneo desconoce la cronología de tres días, diciendo que en los círculos de San Juan del Asia Menor la tradición de la comida pascual celebrada el martes desapareció rápidamente, porque San Juan en su evangelio sometió a la liturgia pascual toda referencia a la cena (cf. Ruckstuhl, o c., p. 8). Pero el hecho de que San Ireneo, en contraposición precisamente al evangelio de San Juan, atestigüe el carácter pascual de la última cena («manducans *pascha* et sequenti die passus»), demuestra que esta explicación no es verdadera. Además, las últimas investigaciones sobre los cuartodecimanos han demostrado que las relaciones entre la comunidad de Asia Menor y la Iglesia de Palestina eran muy estrechas; véase B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner* (1953), especialmente pp. 138 s., que cree ver en la Pascua de los cuartodecimanos la fiesta de Pascua de la primitiva comunidad.

Así, pues, si surgen serias dudas de que la cronología de tres días sea una tradición antigua o apostólica, habrá que preguntarse si es realmente imposible explicar que esta cronología sea una construcción posterior. Sorprende realmente que la cronología de tres días aparezca relacionada con la práctica de la Iglesia antigua sobre el ayuno semanal o ayuno de las estaciones. La Didascalía, San Epifanio y Victorino afirman que el ayuno del miércoles se funda en que Jesús fué prendido un miércoles, y el del viernes, en que en este día Jesús fué crucificado. ¿Qué antigüedad tiene este doble ayuno semanal y su fundamentación en la historia de la Pasión? Sobre ello da explicación la Didaché. En 8, 1 advierte a los fieles: «Vuestros ayunos no deben celebrarse al mismo tiempo que los de los hipócritas; éstos ayunan el día segundo y el quinto de la semana; mas vosotros debéis ayunar el día cuarto y la víspera» (F. X. Funk, *Die Apostolischen Väter* (1901), páginas 4 y s.). Este pasaje nos da a conocer que la costumbre de los ayunos de las estaciones se remonta a tiempos postapostólicos y que fué tomada del judaísmo. Sólo por protesta contra el judaísmo (y no tiene tanta importancia aquí saber si los «hipócritas» son los fariseos, los judíos o los cristianos judaizantes) no se eligieron el lunes y el jueves, días de ayuno semanal judío (sobre esto cf. Billerbeck, o. c., II, pp. 241-243; Lesêtre, *Dict. de la Bible*, III, p. 1531), sino otros dos días: miércoles y viernes. ¿Por qué precisamente estos dos días? ¿Tal vez porque en ellos se conmemoraba el recuerdo del prendimiento y de la crucifixión del Señor? No. Como ya se ha dicho (v. gr., por H. Achelis, *Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, V [3][1898], p. 770; P. Drews en: E. Hennecke, *Handb. zu den ntl. Apokryfen* [1904], p. 269; J. Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis* [1933], p. 84), la advertencia de la Didaché presupone que *había cristianos entonces que no encontraban nada de particular en ayunar, lo mismo que los judíos, en lunes y jueves*. A este sincronismo no se habría podido llegar nunca si ya entonces el ayuno semanal cristiano se hubiese fundado en que el Señor fué en uno de estos días prendido por los judíos y en el otro crucificado. Si ya en tiempo de la Didaché el ayuno semanal hubiese estado relacionado con la historia de la Pasión, habría que esperar que el autor de este escrito fundamentase su advertencia de este modo, lo que no sucede. La conclusión es inevitable: En tiempo de la Didaché el ayuno semanal cristiano no era un ayuno en memoria de determinados sucesos y días de la Pasión.

Aparte de esta comprobación negativa, apenas se puede decir algo más seguro sobre el origen y carácter del antiguo ayuno semanal cristiano. Vamos a hacer, de todos modos, el intento de mostrar cómo *pudo* desarrollarse: Los discípulos, que durante la vida del Señor no tomaban parte en el doble ayuno semanal de los fariseos y de los discípulos del Bautista, creyeron, tras la muerte de Jesús, que debían realizar estas prácticas, ateniéndose a lo dicho en Mc., 2, 20 (Mt., 9, 15; Lc., 5, 35), de que los invitados a la boda deben ayunar cuando el esposo les es arrebatado. Este ayuno cristiano correspondía, pues, primigeniamente, en todo, al ayuno judío, es decir, se tenía ordinariamente el lunes y el jueves, y era (como ordinariamente también el ayuno judío, cf. E. Schwartz, *Zeitschr. f. ntl. Wiss.*, 7 [1906]) una señal de dolor y penitencia. Más tarde, cuando la Iglesia se desligó definitivamente de la Sinagoga, se pasó a abandonar toda relación visible con la práctica judía, también esta igualdad en los días del ayuno. R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel* (1920), p. 23, ha observado, con razón, que, si había que tomar dos días de la semana, y se excluían el lunes, el jueves, el sábado (por la inmediata proximidad del día del Señor, que se celebraba con alegría) y el domingo, sólo restaban dos combinaciones: martes y viernes o miércoles y viernes. Tal vez no haya razones más especiales de que se escogiese esta última combinación. También pudo ser que, para la preferencia del miércoles sobre el martes *influyese realmente el calendario esenio de Qumrân*, ya que en éste, junto al viernes y el domingo, era también el miércoles un día importante litúrgicamente. Véase, en relación a esto, lo que Kurt Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (1958), p. 130, escribe sobre «el fuerte influjo que ejercieron sobre la primitiva comunidad cristiana elementos que también se pueden encontrar entre los esenios de Qumrân». Cuando en un estadio posterior de desarrollo se comenzó a convertir lo que hasta entonces era ayuno semanal voluntario en práctica obligatoria (aparece como mandamiento en las *Constituciones Apostólicas*, V, 15 y 20; VII, 23, y en los *Canones apostolorum*, 69), se pasó a relacionar las fiestas con determinados episodios de la Pasión de Jesús para dar motivos más concretos y fuertes a esta práctica. Es natural que entonces se fundamentase el ayuno del viernes con el recuerdo de la muerte del Señor, que, según los evangelios, tuvo efecto en viernes. No era tan fácil encontrar una razón correspondiente para el miércoles. Entonces se crearon dos

formas de fundamentarle históricamente. Según unos, el miércoles se debía ayunar en memoria de que en este día el Sanedrín formó el plan de matar a Jesús (Mc., 14, 1 s.); esto dicen las *Constituciones Apostólicas*, V, 15 y VII, 23 (P. G., 1, 880. 1013-1016), San Pedro de Alejandría, *Ep. can.* 15 (P. G., 18, 508), y San Agustín, *Ep.* 36, 30 (editado por A. Goldbacher en *CSEL*, 34, p. 59). Esta motivación tenía la ventaja de estar apoyada en un dato de los evangelios, pero la desventaja de que el hecho propuesto es sólo un *plan*, mas no un *suceso de la Pasión* análogo al del Viernes Santo. Un sufrimiento comparable en cierta medida al que sufrió Jesús el Viernes Santo era el sufrimiento de Jesús en el Huerto de los Olivos antes de ser aprisionado. Así, en otros círculos cristianos se defendió la opinión de que el primero de los dos días de ayuno semanal se dedicaba al recuerdo de la noche del prendimiento del Señor. Esta explicación atestiguada por primera vez en la Didascalía, tenía la ventaja de poner como motivo del ayuno un sufrimiento real de Jesús, aunque debía para ello apartarse de la cronología evangélica de la Pasión. Mas «no hubo en ello escrúpulos históricos, ya que no se tenía ninguna intención histórica» (K. Holl, *Gesamm. Aufsätze*, II [1927], p. 214). Cuando se hubo introducido en ciertas comunidades esta motivación del ayuno del miércoles, era inevitable que, a la corta o a la larga, la conexión del miércoles con el prendimiento fuese tomada como histórica por los fieles y que se construyese una nueva cronología de la Pasión, en la que los sucesos se distribuyesen entre los días que van del miércoles al viernes. Testigos de este estadio de desenvolvimiento son, a más de la Didascalía, San Epifanio y Victorino.

Ad 3) Lo que hace tan atrayente para muchos exegetas la hipótesis de Jaubert es su pretensión de ofrecer una solución definitiva al problema de la fecha diversa del día de la Pasión de Jesús que dan los sinópticos por una parte y San Juan por otra. Pero ¿se resuelve realmente este problema con la hipótesis de tres días? Jesús debió de celebrar la comida pascual en la noche del martes. ¿Cómo pudo hacer esto sin un cordero pascual degollado y aderezado en el Templo en forma legal? Si el judaísmo oficial, es decir, los sacerdotes del Templo, en contraposición a los esenios de Qumrân, celebraban la fiesta de Pascua en la tarde del viernes, los sacerdotes degollarían los corderos el viernes después del mediodía, y no el martes después del mediodía, ya que este día

figuraba en su calendario como el 11 de Nisán. Pero si el cordero que tuvo que comer Jesús en su cena del martes no había sido degollado y aderezado en el Templo con participación de los sacerdotes, no era exactamente un cordero pascual, y, por consiguiente, la última cena no fué «ein streng rituelles Passah-Opfermahl des Alten Bundes» (Schwank, o. c., p. 278), es decir, el problema de cómo los sinópticos pueden caracterizar a la última cena como cena pascual no habría desaparecido. Se ha dicho que, según el testimonio de Filón (cf. los pasajes en *Biblica*, 36 [1955], p. 31), los corderos pascuales no eran degollados por los sacerdotes, sino por los fieles. Esto es verdad, pero debe añadirse: *con asistencia de los sacerdotes*. La prueba de esto se halla en la Mishna, Pesachim, V, 6: «El israelita degüella, el sacerdote recoge la sangre en la vasija», texto que pertenece a las más antiguas partes de la Mishna. Jaubert ha hecho referencia a las vasijas con restos de huesos de animal encontradas en Qumrân, restos que probablemente proceden de comidas sagradas. Pero aun cuando se pudiese probar que la gente de Qumrân degollaba corderos en la casa de su orden — considerando, por así decirlo, esta casa como su templo —, no quiere esto decir, como concede la misma Jaubert, que todo cordero degollado en cualquier lugar pudiese ser considerado como cordero pascual. ¿Por qué se trasladaban los padres de Jesús (Lc., 2, 41) y después el mismo Jesús con sus discípulos (Jn., 2, 13; 12, 12) a la fiesta pascual de Jerusalén, sino porque estaban convencidos de que la pascua ritual *no era posible sin el Templo?* Si Jaubert, o. c., p. 108, nota 2, ve finalmente «la solución más probable» de la dificultad, suponiendo que Jesús, en la última cena, se atuvo solamente al ritual de los ázimos, tiene en contra el dato expreso de los sinópticos, que dicen que la última cena de Jesús fué una cena pascual (Mc., 14, 12-16; Lc., 22, 18). La propuesta de borrar en Mc., 14, 12 la segunda indicación cronológica, que falta en Mt. (26, 17), diciendo que es una «glosa secundaria» (Jaubert, o. c., página 107 s.), es inaceptable en primer lugar porque se halla atestiguada sin excepción en la tradición manuscrita; en segundo lugar, porque ya San Lucas (22, 7) se encontró con ella, y, en tercer lugar, porque tales indicaciones dobles de tiempo son típicas en San Marcos, cf. 1, 32 y 35; 14, 30; 15, 42; 16, 2. (En los lugares paralelos, a 1, 32; 15, 42; 16, 2, San Mateo no nombra la segunda indicación crono-

ógica; en el lugar paralelo a 14, 30 no nombra la primera; 1, 35 no tiene paralelo en San Mateo.)

A esto se añade el segundo problema: *¿Es creíble que Jesús reconociese y observase el calendario de los esenios de Qumrân y no el oficial?* Las relaciones de Jesús con los hombres de Qumrân se hallan todavía en período de investigación, pero no parece que pueda probarse que Jesús aceptó doctrinas especiales de esta secta. Prescindiendo del último viaje de Jesús a Jerusalén, San Juan habla de otros cuatro viajes al Templo de Jerusalén para celebrar las fiestas (Pascua de Nicodemo, 2, 13 y 23; 4, 45; fiesta anónima, 5, 1; fiesta de los Tabernáculos, 7, 10, 14 y 37; fiesta de la Dedicación del Templo, 10, 22 s.). En estos casos sólo pudo tratarse de *fiestas del calendario común.* ¿Es que Jesús visitaba Jerusalén durante esas fiestas sólo porque encontraba allí un público numeroso y preparado a recibirle, y no, también, para celebrar la liturgia de la fiesta? La comunidad primitiva participaba en las fiestas del Templo (Hech., 2, 46; cf. 3, 1). Por ello debe suponerse que Jesús había observado una actitud favorable hacia el culto del Templo. Parece, pues, muy improbable que Jesús reconociese el calendario de Qumrân. Lo mismo piensa K. Schubert, uno de los mejores conocedores de la secta de Qumrân. Tras haber expuesto en breves palabras la hipótesis de Jaubert, dice (o. c., p. 123): «Esta argumentación, a pesar de ser seductora, no es convincente. Olvida que no se nos ha transmitido ninguna palabra de Jesús sobre el problema del calendario. Mientras que éste era un problema esencial y decisivo para los hombres de Qumrân, Jesús no se interesó nada por él. Los esenios de Qumrân evitaban el culto del Templo a causa de su calendario; mas Jesús se atuvo numerosas veces a este culto.»

Ad 4) ¿Son realmente tan *importantes* para la comprensión de la historia de la Pasión las ventajas que se dice tiene la hipótesis de tres días, de tal *manera que puedan compensar* los reparos citados? *a*) «Es verdad que una versión que conceda más días a la Pasión evita la dificultad que trae consigo la acumulación en unas pocas horas de la mañana del Viernes Santo de los dos interrogatorios ante el Sanedrín y de las escenas ante Pilato y Herodes», escribe J. Hempel en *Zeitschr. f. alt. Wiss.*, 70 (1958), p. 143. Se puede asentir a esta frase, aunque Hempel no tiene razón al hablar de un segundo interrogatorio ante el Sanedrín (cf. más abajo, pp. 186-190). Pero parece que Jaubert y los seguidores de su hipó-

tesis ceden a veces a la tentación de hacer esta dificultad más grande de lo que realmente es. Así, es seguramente injustificado suprimir como «chiffre douteux» (Jaubert, o. c., p. 120) o como «textkritisch unsicher» (Schwank, o. c., p. 276, nota 17) el dato de Jn., 19, 14 («aproximadamente la hora sexta»), que está en contradicción con Mc., 15, 25, y declarar: «No puede razonablemente dudarse de que Jesús fué crucificado a las nueve de la mañana» (Ruckstuhl, o. c., p. 12, nota 32). Tanto los criterios internos como los externos prueban que este texto es el primitivo. Por ello no habrá ninguna edición científica del Nuevo Testamento en la que se acepte el texto «la hora tercia», que traen algunos manuscritos posteriores y que está claramente corregido en conformidad con San Marcos. El otro problema, de si es la indicación cronológica de San Juan o la de San Marcos la que merece la predilección, se puede resolver con buenas razones en favor de San Juan (cf. Apéndice XV). Si se sigue a San Juan, el único de los evangelistas que fué testigo de la crucifixión, se deduce que, para todos los trámites ante Herodes y Pilato, hubo un espacio de tiempo de unas seis horas. Difícilmente puede probarse que este tiempo no fuese suficiente. En el otro caso, el tiempo empleado por Pilato en este asunto habría sido mucho menor. También los trámites judíos precedentes se puede suponer que duraron unas seis horas, ya que el prendimiento hay que colocarlo hacia media noche y el interrogatorio, en casa de Caifás, lo mismo según San Marcos (15, 1) que según San Juan (18, 28), terminó al amanecer, es decir, hacia las seis, a lo que siguió la entrega a Pilato. En este espacio de tiempo se pueden colocar sin dificultad el traslado para el corto interrogatorio preliminar en casa de Anás, el traslado al Sanedrín y los interrogatorios que siguieron, así como todas las escenas secundarias. Tampoco se pueden crear aquí dificultades artificiales y afirmar, por ejemplo, que, según San Juan, «la noche del prendimiento estuvo toda ocupada por el interrogatorio hecho por el Sumo Sacerdote Anás» (Jaubert, o. c., p. 121; véase lo que decimos a propósito de esto en la pág. 190, nota 90), o que en Mc., 15, 1 se describe una *nueva* reunión del Sanedrín para celebrar una *nueva* sesión (Jaubert, o. c., p. 117). En realidad lo que el evangelista hace en 15, 1 es tomar de nuevo el hilo de la narración principal, interrumpida desde 14, 66 (cf., pp. 156, 186-190 y el Apéndice V). *b)* Más abajo, en las páginas 172-186 y en el Apéndice VII, se demuestra que no existe fundamento alguno para decir

que el juicio judío, tal como lo describen los evangelios, se celebró olvidando las normas del orden procesal entonces existente. De ninguna de las prescripciones de la Mishna citadas a este respecto se puede probar que fuesen parte integrante del derecho penal entonces vigente (el antiguotestamentario-saduceo). *c)* En Mc., 14, 2 la expresión «no en la fiesta» significa posiblemente (cf. Jn., 7, 11; Lc., 22, 6) «no en la muchedumbre de la fiesta»; así dice J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, [2][1949], p. 41. *d)* El sueño de la mujer de Pilato no se puede usar como argumento, pues no es necesario suponer que se trate de un sueño puramente natural; cf. lo dicho en la página 79 s. *e)* El primero que se admiró de la rápida muerte de Jesús fué Pilato (Mc., 15, 44), lo cual habla en favor y no en contra de la tradicional cronología de la Pasión.

Ad 5) Es cierto que los evangelios son testimonios de fe y no solamente documentos históricos; pero no puede olvidarse que la historia de la Pasión ocupa un lugar especial (cf. lo dicho en la página 49 s.). Como aceptan hoy casi todos los investigadores, la Pasión del Señor se nos cuenta desde el principio de una manera ininterrumpida. Aun la versión de la Pasión que dan los evangelios sinópticos, los cuales en otros lugares son una simple aposición de muchos trozos particulares no unidos originariamente, se funda en una tradición coherente. Por esta razón, no se pueden forzar y romper los datos cronológicos de la Historia de la Pasión de la misma manera que se acostumbra a hacer esto con otras partes de los sinópticos. Es verdad que ni la más antigua versión de la Pasión que conocemos, la de San Marcos, es de una sola fundición. También esta versión contiene trozos que, como se prueba comparándola con las versiones de San Mateo y San Lucas, sólo más tarde fueron introducidos en la primitiva narración. Pero esto no justifica el no prestar atención a la sucesión cronológica, en cuanto podemos conocerla.

¿Cómo se imaginaba San Marcos el curso de los acontecimientos? En su versión aparecen en total cuatro días, que son, contando hacia atrás, los siguientes: «El día primero de la semana» = el *domingo* (de la Resurrección), 16, 2; el *sábado*, 16, 1; «la Parasceve, es decir, la víspera del sábado» = el *viernes*, 15, 42; «el primer día de los Ázimos, cuando se sacrificaba la Pascua», 14, 12; el día contando desde el cual «faltaban dos días para la Pascua y los Ázimos», 14, 1.

Sobre el sentido de este último pasaje se dividen las opiniones de los intérpretes: unos creen que se trata de dos días enteros y que el evangelista habla del 12 de Nisán; otros suponen la manera de contar judía y colocan el hecho en el 13 de Nisán, interpretación que se halla apoyada por 8, 31, donde «después de tres días» significa «al tercer día» (cf. V. Taylor, *Gospel acc. to St. Mark* [1952], p. 528). Ciertamente en 14, 1 se habla del 14 de Nisán. ¿En qué día de la semana cayó este día? Como entre 14, 12 y 15, 42 no se nombra expresamente ningún otro día, el lector debe suponer que San Marcos tuvo el 14 de Nisán o víspera de Pascua por un *jueves*. El día citado, en 14, 1 fué, pues, presuponiendo que la interpretación de este pasaje que acabamos de dar sea exacta, un *miércoles*. En este caso estarían citados en la versión de San Marcos todos los cinco días desde el miércoles hasta el domingo. De todas maneras, puede considerarse casi seguro que la víspera de Pascua citada en 14, 12 precedió inmediatamente al viernes de la crucifixión, y que por ello fué en jueves. Todo lo que hay entre 14, 12 y la crucifixión se presenta claramente como directa consecuencia de los hechos sucedidos de un día a otro. Numerosos datos (versículos 12, 17, 22, 26, 32 y 43 del capítulo 14) van marcando la sucesión de los hechos hasta el prendimiento. De 14, 37 hay que deducir que la oración en Getsemaní duró aproximadamente unas dos horas. En 14, 30 se da como hora de las negaciones de San Pedro la segunda mitad de la noche. A la noticia del prendimiento sigue esta observación: «Condujeron a Jesús al Pontífice y se juntaron todos los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas» (14, 53). Aquí no hay un dato cronológico expreso; mas precisamente por ello el lector se inclina a pensar que la reunión tuvo lugar inmediatamente después. La narración que sigue mostrará si esta impresión es exacta. En 14, 54 es preparada la triple negación narrada en 15, 66-72, que tuvo efecto con seguridad durante la noche (v. 14, 30, 67, 72). Si, entre tanto, en 14, 55-65, se cuenta el proceso del Sanedrín con la condenación a muerte y el subsiguiente escarnio de Jesús, esto sólo puede significar que se trata de un suceso que ocurrió simultáneamente con las negaciones. De hecho, el amanecer es nombrado por primera vez en 15, 1, y con ello se reafirma que el evangelista pensaba que todo lo anterior tuvo efecto durante la noche. La sesión nocturna del Sanedrín terminó al amanecer con la resolución de entregar a Jesús al procurador para que lo ejecutase, reso-

lución que «inmediatamente» fué puesta en práctica. En 15, 2-5 se describe el interrogatorio hecho por Pilato; en 15, 6-15, *los trámites de la amnistía*, la liberación de Barrabás, la flagelación y condenación de Jesús; 15, 16-20 es adición de una escena que siguió inmediatamente a la flagelación, a saber, el escarnio de Jesús por los soldados en el interior del Pretorio. Entonces continúa la narración principal: el camino hacia el Gólgota (15, 20-21), la crucifixión (15, 22-32) y los sucesos ocurridos durante la muerte de Jesús con las tinieblas desde la hora sexta a la nona (15, 33-41). En 15, 42 «llegada la tarde», se describe la sepultura de Jesús.

Esta versión del curso de los hechos durante la noche del prendimiento y el día siguiente forma también la base de la historia de la Pasión de San Mateo. San Mateo pone de relieve, aún más fuertemente que San Marcos, que la reunión del Sanedrín tuvo efecto inmediatamente después del prendimiento. San Mateo escribe en 26, 57: «Le llevaron a casa de Caifás el Pontífice (al citar este nombre aclara San Mateo el pasaje Mc., 14, 53, diciendo que «*el* Pontífice» era entonces Caifás), donde los escribas y los ancianos se habían reunido» (los cuales, por tanto, estaban ya allí preparados a comenzar el juicio). En 27, 1 s. es aclarado también el texto de San Marcos: «Llegada la mañana todos los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo tuvieron consejo contra Jesús para quitarle la vida; y atado le llevaron al procurador Pilato.» En el «consejo» no se trata de una nueva sentencia de muerte (cf. 26, 66), sino, como lo muestra la continuación de la frase, de la resolución de presentar a Jesús a Pilato y hacerle ejecutar por mano de éste, que era el único que poseía la jurisdicción capital. Aun cuando San Mateo completa a su predecesor introduciendo cosas nuevas, se puede notar precisamente que no tiene a su disposición una cronología mejor que la de San Marcos. El fin de Judas y la compra del campo del alfarero, hechos que sucedieron *después* de la crucifixión de Jesús [cf. Act., 1, 18 y la tradición de Papías sobre la muerte de Jesús; ya las mismas expresiones «sangre inocente» (vers. 4), «precio de sangre» (vers. 6) y «campo de la sangre» (vers. 8) parecen presuponer la muerte en cruz de Jesús], son narrados en 27, 3-10, en conexión con la noticia de la entrega a Pilato, que debía decidir sobre el destino de Jesús. En 27, 11 reanuda lo empezado a narrar en 27, 2. El episodio de la intervención de la mujer de Pilato lo introduce en la narración sobre la amnistía (27, 19). El lavatorio de las ma-

nos, *que tuvo efecto tras la condenación* (cf. p. 278), lo trae en un pasaje un poco anterior a la noticia de la liberación de Barrabás (27, 24 s.).

San Lucas escribe con más libertad, pero nunca hay motivo para suponer que haya añadido datos cronológicos suplementarios. Sus modificaciones en la narración de los sucesos nocturnos (22, 54 a 23, 1) hay que atribuirlos a motivos literarios (cf. el Apéndice V). La siguiente narración de 23, 2-33, a pesar de la intercalación de la escena de Herodes (23, 6-12), no da motivo para pensar que los sucesos narrados hayan sido interrumpidos por muchas horas o por todo un día.

He aquí, finalmente, la versión del evangelio de San Juan: El prendimiento tuvo lugar tras la cena (13, 2), que duró hasta que empezó la noche (13, 30), y a la que siguió la marcha hacia el Monte de los Olivos (18, 1). Después cuenta San Juan la conducción del prisionero «primero a Anás» (18, 13), la primera negación de San Pedro (18, 15-18), *el interrogatorio hecho por Anás* (18, 19-23), *la conducción* de Jesús al Sumo Sacerdote Caifás (18, 24), la segunda y la tercera negación de San Pedro (18, 25-27), la conducción de Jesús desde la casa de Caifás al Pretorio «muy de mañana» (18, 28) y los sucesos que tuvieron lugar ante el tribunal romano (18, 29, 33, 38; 19, 1, 8 s., 12, 16) con la condenación «alrededor de la hora sexta» (19, 14) de la víspera de Pascua y la conducción al Gólgota. Entre el comienzo de la cena y la realización de la crucifixión hay una noche y una mañana. Es muy increíble que San Juan haya omitido los sucesos de todo un día (desde el miércoles al amanecer hasta el jueves al amanecer), cosa que se ven obligados a aceptar los partidarios de la cronología de tres días. Así, pues, el que San Juan, lo mismo que los sinópticos, defienda la cronología de un día, tiene mucha importancia, pues San Juan *no se atiene a la narración sinóptica*, sino que da una versión independiente. Su coincidencia con las narraciones más antiguas de la Pasión no puede ser pura casualidad, sino que debe tener su fundamento en que San Juan no tenía noticia de ninguna otra cronología. De los sinópticos podríamos pensar que no estaban exactamente al corriente de la sucesión real de los hechos y que pusieron los sucesos uno detrás de otro; mas de San Juan, el único de los evangelistas que fué testigo ocular de los sucesos, difícilmente se puede suponer esto. Si San Juan, lo mismo que sus predecesores,

defiende la cronología de un solo día, quiere decir que *la aprueba como exacta.* Obsérvese que San Juan, en 3, 24, no duda en corregir una inexactitud cronológica de los sinópticos. Se debe tener presente además que San Juan es el único evangelista que por sus datos sobre las fiestas que tuvieron lugar durante el tiempo de la actividad de Jesús nos pone en situación de calcular la duración de esta actividad. Sin duda San Juan tiene interés en hacer aparecer el cuadro cronológico de la historia de Jesús de una manera más clara que como lo estaba en la tradición sinóptica.

Tenemos, pues, que atenernos a la cronología de un día, que nos ha sido claramente transmitida. En este espacio de tiempo se pueden colocar todos los hechos que nos traen las cuatro narraciones. No es exacto decir que los interrogatorios ante Anás y ante Caifás se han reunido en uno solo en Mc.-Mt.; lo que ha ocurrido más bien es que los sinópticos han pasado por alto el interrogatorio ante Anás, que carece de importancia, y han contado sólo el juicio ante Caifás, que fué el único importante. Tampoco es exacto decir que San Lucas ha convertido en una las dos sesiones del Sanedrín; en realidad tuvo lugar una sola sesión ante el Sanedrín, que acabó hacia el amanecer con la entrega de Jesús a Pilato. No puede tampoco decirse que en Mc.-Jn. los dos juicios ante Pilato se han convertido en uno; ante Pilato se celebró un solo juicio, interrumpido únicamente, de manera provisional, por el envío del acusado a Herodes. Finalmente, carece de fundamento afirmar que el juicio ante el Sanedrín tuvo lugar de día, pero que Mc.-Mt. lo colocaron en la noche a causa de una confusión con el interrogatorio de Anás, que tuvo lugar sin duda durante la noche. También San Juan, en el que quiere apoyarse esta opinión, coloca *durante la noche* la entrega a Caifás y sólo coloca al amanecer la entrega a Pilato (18, 28 comparado con 18, 24). La colocación al amanecer del juicio ante el Sanedrín, que nos da San Lucas, es resultado de una elaboración literaria de la narración de San Marcos. Puede observarse, de todos modos, que San Lucas sólo narra el final del juicio, que de hecho debió de suceder al amanecer.

Podemos, pues, resumir el resultado en las palabras siguientes: Los argumentos que se aducen en favor de la cronología de tres días no son de tanto peso como para que se pueda dar a esta cronología la predilección sobre la cronología de un día, que es defendida claramente por los sinópticos y por San Juan.

EL INTERROGATORIO PRELIMINAR

JESÚS fué atado y conducido desde el Monte de los Olivos a la ciudad. Pero no fué llevado inmediatamente ante el Sanedrín, sino que, como cuenta sólo San Juan (18, 12 ss. y 19-24), fué conducido en primer lugar al Sumo Sacerdote Anás. Si las palabras «a Anás» deben significar «a casa de Anás», y la tradicional localización de la casa de Anás es exacta, entonces Jesús volvió aproximadamente por el mismo camino por el que había ido a Getsemaní, pues la casa de Anás es desde antiguo colocada al sur de la ciudad, muy cerca del Cenáculo. Una tradición que se remonta al siglo XIII la traslada al lugar donde hoy se halla la capilla de los ángeles del convento armenio Der ez-Zêtuni del Monte de los Olivos, convento que se encuentra al norte de la puerta de Sión. Más a menudo se supone, sin embargo, que Anás habitaba de ordinario u ocasionalmente un ala del palacio de Caifás. Este último se colocaba ya en tiempos del peregrino de Bordeaux (333 de nuestra era) un poco más al sur, entre la puerta de Sión y la iglesia de la Dormición, junto al Cenáculo[1].

Anás, hijo de Seth, es nombrado en el Nuevo Testamento otras dos veces, junto a Caifás, como Sumo Sacer-

[1] Poca acogida ha encontrado hasta ahora la tesis de los asuncionistas, que colocan la casa de Caifás detrás de la iglesia de San Pedro in Gallicantu, junto a la pendiente oriental del actual monte de Sión, cf. A. E. Mader, *Lex f. Theol. u. K.*, V, p. 318, y C. Kopp, *Grabungen u. Forschungen im Heiligen Land* (1939), pp. 128-130. Según Josefo, *Bell.*, 2, 17, 6, § 426, la casa de Anás el joven se encontraba en la ciudad alta, al oeste de Jerusalén.

doce[2]. Aparece en Josefo, que le da el nombre de Ananos, como una de las personalidades de la aristocracia sacerdotal de entonces[3]. Sulpicio Quirinio, el gobernador sirio, le confió el cargo de Sumo Sacerdote en el año 6 de nuestra era, cargo que desempeñó hasta el año 15. Además tuvo la satisfacción de ver subir a sus cinco hijos a esta alta dignidad; al primero, Eleazar, inmediatamente tras su destitución (alrededor del año 16-17); unos veinte años más tarde a Jonatás (de Pascua a Pentecostés del año 37); después a Teófilo (37-?), a Matías (43-44) y en último lugar a Anás II (62), que, en los tres meses de su gobierno, mandó apedrear a Santiago el hermano del Señor. Por este inaudito acumulamiento de poderío y de gloria sus contemporáneos decían que era un hombre de suerte. Tenían por ello tanto más razón cuanto que también otros de su familia vistieron los ornamentos de Sumo Sacerdote. Así Matías, hijo de Teófilo y nieto de Anás, que fué uno de los últimos sumos sacerdotes (años 65-67); José Caifás, Sumo Sacerdote en el período 18-37, que era su yerno (Jn., 18, 13), y el Sumo Sacerdote Jesús, entronizado por Arquelao, poco antes del año 6, que era hijo de Seë y, al parecer, su hermano[4]. La tradición judía habla con frecuencia muy mal

[2] Lc., 3, 2; Hech., 4, 6; es dudoso que se le cite también en 5, 17, cf. S. Berger, *Un ancien texte latin des Actes retrouvé dans un manuscript provenant de Perpignan* (Notes et extraits des manuscrits, 35, I partie, Paris) (1895), p. 194.

[3] *Ant.*, 20, 9, 1, § 198; 18, 2, 1 s. § 26 y 34; cf. Schürer, o. c., II, pp. 204, 217 y 221 s.; Billerbeck, o. c., II, pp. 568-571. Josefo habla, al describir las fortificaciones romanas durante el asedio de Jerusalén, de la tumba del Sumo Sacerdote Ananos (*Bell.*, 5, 12, 2, § 506), es decir, de nuestro Anás. No puede tratarse de su hijo de igual nombre, ya que éste fué arrojado, sin sepultar, a los perros y a las fieras para que lo devorasen (*Bell.*, 4, 5, 2, § 316). En el único lugar en que podía hallarse la tumba de Anás, al sur de la ciudad, se ha encontrado un sepulcro de piedra, notable por la ornamentación artística del vestíbulo y del interior. G. Dalman, *Jerusalem u. sein Gelände* (1930), p. 389, identifica este sepulcro con el sepulcro de Anás nombrado por Josefo.

[4] Seë es claramente corrupción de Seth o Sethi, el nombre paterno de Anás. Cf. G. Hölscher, *Die Hohenpriesterlister bei Josephus u. die evangelische Chronologie* (1940), pp. 12 y 21 s.

de esta familia. Sobre todo se les acusa de delaciones, intrigas y mala administración[5]. Pero, sin duda, Anás debió su éxito grande y duradero no sólo al hecho de que era rico y colocaba sin escrúpulos sus riquezas al servicio de sus ambiciosos planes, sino también a su extraordinaria energía y talento diplomático. Así se explica que en el Nuevo Testamento aparezca a veces en primer plano, a pesar de que hacía ya mucho tiempo que había sido destituído de su cargo. En los casos en que se le califica de Sumo Sacerdote hay que tener en cuenta que también los sumos sacerdotes ya destituídos conservaban este título[6].

Anás realizó él solo el interrogatorio de Jesús, aunque estaban presentes algunos criados y tal vez algunos jerarcas. Sólo más tarde se reunió el Sanedrín como corporación bajo la presidencia de Caifás[7]. No se puede considerar esta escena como un interrogatorio oficial previo; el procedimiento judicial judío no conocía ciertamente esta formalidad. Muchos historiadores del Derecho suponen que Anás realizó este interrogatorio en su calidad de presidente de

[5] Los datos están en Billerbeck, o. c., II, pp. 569-671. Trabajando sobre los datos que dan el Nuevo Testamento, Josefo y los escritos rabínicos sobre los jefes de la casa de Anás, ha trazado P. Gaechter, «The Hatred of the House of Annas», *Theol. Studies*, 8 (1947), pp. 3-34 (ahora también en el libro de Gaechter, *Petrus und seine Zeit* [1958], pp. 67-104), un cuadro interesante y nuevo en muchos aspectos sobre el desenvolvimiento de la Iglesia desde la muerte de Jesús hasta la destrucción de Jerusalén. Gaechter comprueba que siempre que se desataba una persecución sangrienta contra los cristianos era Sumo Secerdote precisamente un miembro de esta familia.

[6] J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II B (1929), páginas 14 y siguientes; Schürer, o. c., pp. 221 s. La hipótesis de M. von Aberle, *Theol. Quartalschr.*, 53 (1871), pp. 13-15, de que Anás fué despojado por Valerio Grato sólo de la parte espiritual de su cargo, pero que conservó el poder civil y la presidencia del Sanedrín, se basa en una interpretación equivocada de *Ant.*, 18, 2, 2, § 34, y ha sido con razón generalmente abandonada.

[7] J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* ²(1949), p. 44, nota 5, escribe: «*Lo mismo que a R. Bultmann, a mí me parece seguro que en Jn., 18, 19, se describe un interrogatorio oficial, al que estuvo presente el Sanedrín (cf. Mc., 14, 53 y paralelos).*» *Pero de la presencia de los sanedritas no se habla y la de Caifás es excluída expresamente.* Más detalles véanse en el Apéndice III.

uno de los dos pequeños tribunales todavía existentes en Jerusalén, que poseían jurisdicción sobre los delitos de poca monta, pero que después, al darse cuenta de la importancia extraordinaria del caso, lo remitió al gran Sanedrín[8]. Pero esto difícilmente puede ser verdad, pues había sido el Sanedrín, y no un tribunal local de poco valor, el que había decidido la prisión y enjuiciamiento de Jesús por medio de un proceso capital. Por otra parte, como Anás mismo era miembro del Sanedrín, debía estar ya de antemano al corriente de la especial importancia del asunto. El primer interrogatorio no es, pues, parte integrante del proceso propiamente dicho, sino que tiene un carácter no oficial. Esto parece también indicar el texto de Jn., 18, 13, donde, como motivo de la conducción de Jesús a Anás, se dice lo siguiente: «porque era suegro de Caifás, pontífice aquel año». Estas palabras podían significar que esta comparecencia de Jesús ante Anás no fué decidida por motivos judiciales, sino más bien por motivos privados, queriendo Caifás, por medio de esta previa entrega de Jesús a Anás, manifestar a éste claramente su respeto; además, Caifás pudo también haber contado con que la experiencia y astucia del ex Sumo Sacerdote conseguirían proporcionar elementos utilizables después como base ante el Sanedrín. De esta manera, además, se aprovechaba convenientemente el tiempo hasta la reunión oficial del Sanedrín. En todo caso estas gestiones iniciales ante Anás no tienen su razón de ser en que los judíos considerasen a Anás, a pesar de su destitución por los romanos, como el único legítimo Sumo Sacerdote. Tampoco se deben a que Anás no quería tomar parte como un simple miembro en la sesión del Sanedrín, en la que no podía actuar de presidente (Schegg) o a que se le quiso evitar al viejo señor el tener que salir a la calle en la fría noche (Zahn)[9]. Cuando San Juan añade a su observación sobre Anás las siguientes palabras: «era Caifás el que había aconsejado a los judíos: conviene que *un* hom-

[8] R. von Mayr, o. c., pp. 292 s.; Doerr, o. c., p. 23.

[9] P. Schegg, art. Annas en *Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon I*, [2](1882), pp. 863 s. Th. Zahn, *Das Ev. des Joh.* (1908), página 613.

bre muera por el pueblo» (18, 14), claramente quiere indicar que ambos, el antiguo y el actual Sumo Sacerdote, estimaban llegado el momento de convertir en realidad aquella frase e intentarlo todo para reducir a Jesús al silencio.

Pero el fin del interrogatorio no fué conseguido. Anás interrogó sobre sus discípulos y su doctrina al detenido, al que, durante el interrogatorio, se le quitaron seguramente las ataduras (cf. Hech., 22, 30). Quería enterarse por boca de Jesús mismo de cómo conseguía reunir en torno suyo una multitud tan grande de discípulos y qué doctrina especial era la que predicaba. Aunque la actividad doctrinal de Jesús correspondía externamente en general a la usual entre los rabinos, no encajaba, sin embargo, del todo en los moldes ordinarios. Jesús no era un sabio o un rabino oficial. Se sabía que no había realizado el curso de estudios prescrito y que no había sido autorizado para enseñar por ninguna autoridad competente (Jn., 7, 15; Mc., 6, 2). Por ello su actividad y, sobre todo, su círculo de discípulos podía llamar la atención y aun parecer sospechoso. También se diferenciaba Jesús fundamentalmente de los maestros usuales en que no explicaba y transmitía, como éstos, lo aprendido, sino que con una inaudita pretensión de independencia, que superaba aun a los profetas del Antiguo Testamento, predicaba de nuevo la voluntad de Dios y mostraba en ello una tal confianza en sí mismo que superaba todo lo imaginable y que al pensamiento judío debía parecer una blasfemia. Tal vez intentaba Anás ahora sonsacar al preso un testimonio sobre sí mismo, para allanar de esta manera el camino al inmediato proceso judío. Como, junto a esto, se interesó también por los discípulos, a los que no se había molestado en el prendimiento, se puede sospechar que le quería inducir a dar una explicación sobre el movimiento mesiánico levantado por él, explicación que después podría ser utilizada en el foro romano. Anás cree o aparenta creer que Jesús ha fundado una especie de asociación secreta con doctrinas y fines sospechosos.

Con tranquila dignidad rechaza Jesús esta imputación. Recuerda la completa publicidad de su obra: «Yo públi-

camente he hablado al mundo; siempre enseñé en las sinagogas y en el Templo, a donde concurren todos los judíos; nada hablé en secreto. ¿Qué me preguntas? Pregunta a los que me han oído qué es lo que yo les he hablado; ellos deben saber lo que les he dicho» (Jn., 18, 20 s.). Pero San Juan sabe, lo mismo que los sinópticos, que Jesús, en ocasiones, había hablado también ante un círculo limitado de oyentes. Por tanto, la afirmación de Jesús de que nunca ha hablado en secreto quiere decir que el contenido total de su predicación mesiánica era accesible a todo el mundo, y que, por ello, resultaba absurdo el pensar en una confabulación secreta o algo por el estilo. Del hecho de la publicidad de su predicación se deduce que el interrogatorio de Jesús, cuyas palabras sólo con desconfianza serían recibidas, era totalmente inútil. Como los testigos están allí, entre la multitud, el juez debe atenerse a ellos, puesto que la declaración de los testigos es cosa que pertenece a todo interrogatorio regular.

Tal manera de hablar, tan libre e impertérrita, era algo inaudito en un tribunal judío. Como cuenta Josefo (*Ant.*, 14, 9, 4, § 172), los acusados judíos acostumbraban a tomar una postura llena de servilismo. Se presentaban humildes y tímidos en palabras y gestos, con los cabellos despeinados y con negras vestiduras, y buscaban por todos los medios posibles provocar la compasión del juez. Al entendimiento servilista de uno de los alguaciles le debió parecer la respuesta de Jesús ofensiva y falta de respeto. Como podía estar seguro de una reprimenda por parte de su superior, golpeó al acusado en la mejilla con una servil diligencia y le increpó de esta manera: «¿Así respondes al pontífice?»

Jesús recibió el grosero agravio no sin mostrarle al autor, tranquila y categóricamente, su injusticia: «Si hablé mal, muéstrame en qué, y si bien, ¿por qué me pegas?» No se nos dice cómo se condujo el Sumo Sacerdote ante este suceso. El interrogatorio no condujo a resultado alguno. Anás mandó atar de nuevo a Jesús y le envió a Caifás, que era entonces el pontífice (Jn., 18, 24).

Esta corta escena hace presentir que el acusado encon-

trará en sus jueces poca justicia y mucho menos misericordia. Pero muestra también que a sus enemigos no les iba bien en el asunto de las pruebas. ¿Lograrán encontrar en el verdadero interrogatorio un fundamento legal para la proyectada sentencia de muerte?

Apéndice III: LA NARRACIÓN SOBRE EL INTERROGATORIO HECHO POR ANÁS (Jn., 18, 12-14 y 19-24)

En la narración del cuarto evangelista sobre el interrogatorio hecho por Anás existen tres datos que llaman la atención: en primer lugar, que San Juan hable con tanto detalle del interrogatorio de Anás, prácticamente sin importancia, y que no diga nada sobre el decisivo juicio ante Caifás; en segundo lugar, que divida en dos partes (vv. 15-18 y 25-27), por la narración del interrogatorio de Anás, la narración de las negaciones de San Pedro; y en tercer lugar, que la persona que interroga a Jesús sea calificada en 18, 19-23 como «el pontífice», lo que hace más bien pensar en Caifás que en Anás (cf. 18, 13). De esto se deduce con frecuencia que el texto originario, que hablaba de la vista ante Caifás, ha sido trastrocado. De hecho, el Syrus Sinaiticus contiene una ordenación de los versículos que podría apoyar esta opinión. En el Syrus Sinaiticus, a la corta observación de que Jesús fué llevado a Anás y de éste a Caifás, sigue la narración del interrogatorio ante Caifás y después la historia ininterrumpida de la negación de San Pedro. El orden de los versículos es, pues, el siguiente: 12, 13, 24, 14, 15, 19-23, 16-18, 25-27. Muchos exegetas, sobre todo franceses, han defendido la colocación del versículo 24 detrás del 13, en favor de lo cual existe el testimonio de San Cirilo de Alejandría y del minúsculo manuscrito 225. Últimamente ha defendido esta opinión de nuevo J. Schneider, «Zur Komposition von Joh., 18, 12-27», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 48 (1957), pp. 111-119. Pero en el texto del Syrus Sinaiticus se ve claramente que ha habido una mano ordenadora. Algunos exegetas han imaginado y llegado a aceptar un cambio de hojas, que colocó originariamente el trozo 18, 14-23 detrás del versículo 24. Es verdad que a veces hay que contar en San Juan con este trueque de hojas, pero en el caso presente esta hipótesis no es satisfactoria, ya que

con ella no se puede explicar cómo el versículo 24 pudo ser separado del versículo 13. Finalmente se ha propuesto traducir en pluscuamperfecto el verbo del versículo 24 («Anás le *había* enviado atado a Caifás, el pontífice»), contra lo cual hay sin embargo razones lingüísticas y estilísticas. De la comparación del versículo 13 (se llevó a Jesús «a Anás») con el versículo 15 (el discípulo fue «con Jesús al atrio del pontífice»), así como del versículo 24, según el cual Jesús, al final del interrogatorio, fué enviado por Anás a Caifás, se deduce que «el Sumo Sacerdote» que hizo este interrogatorio fué Anás. Sobre la manera de expresarse el evangelista, tan sorprendente a primera vista, hay que notar lo siguiente: como el que había desempeñado el cargo de Sumo Sacerdote conservaba este título aun después de su destitución, podía San Juan designar también a Anás con este título. San Juan podía hablar de él como de «*el* Sumo Sacerdote» (v. 15 y ss.), porque ya había dicho antes su nombre (v. 13). Es verdad que en la misma frase se cita a Caifás y se dice expresamente que era el Sumo Sacerdote, pero el evangelista no debía temer una confusión, si se atiende a la clara conexión de los versículos 13 y 15. Anás es llamado en Act., 4, 6 «el Sumo Sacerdote», aunque en la misma frase se nombra a Caifás y se dice de él también que era el Sumo Sacerdote, pues ciertamente Caifás era entonces el único Sumo Sacerdote. El que San Juan, en los dos lugares en que le llama por su nombre, no le califique de Sumo Sacerdote (vv. 13 y 24) se explica por el hecho de que en ambas ocasiones se nombra también a Caifás y además con la adición de «el Sumo Sacerdote», cosa que aplicada a Caifás estaba mejor motivada que aplicada a Anás, ya que Caifás era entonces el titular del alto cargo. Habría sido demasiado complicado el dar en una misma frase el mismo título a dos personajes. La frase relativa «que era Sumo Sacerdote aquel año», en el versículo 13, pudiera ser una indicación de que Anás había sido Sumo Sacerdote en *otro* tiempo. (En 11, 47 y 51 el dato no parece tener este tono, ya que aquí se trata de una frase de participio y no relativa.) A los intentos de demostrar que el interrogatorio narrado en los vv. 19-24 se desarrolló ante Caifás hay que oponer, sobre todo, lo siguiente: San Juan habría hablado difícilmente de que Jesús compareció primeramente ante Anás, cosa que no narran los sinópticos, si no hubiese tenido la intención de contar algo más concreto sobre este episodio. También el hecho de que en la

narración del interrogatorio no se diga nada ni de la presencia de los sanedritas, ni de las declaraciones de los testigos, ni de la sentencia judía contra Jesús, indica que el Sumo Sacerdote de que aquí se habla no es Caifás.

Si esta opinión es exacta, surge el problema de por qué San Juan no narra detalle alguno sobre la vista ante Caifás y el Sanedrín. Bickermann, o. c., pp. 219-222, da a esto una explicación ingeniosa, pero muy rebuscada. Según él, el evangelista pensaba que Jesús, por la resolución del Sanedrín, había sido declarado *requirendus*, y, por la orden de detención, había sido declarado criminal judicialmente; como se consideraba convictas y confesas tales personas en cuanto se descubría su paradero, San Juan no narra que el Sanedrín se reuniese propiamente para dictar sentencia. Steinwenter, *Jus*, 3 (1952), pp. 488 s., ha demostrado que tal explicación, aun en lo referente a la historia del derecho, no es convincente. San Juan pudo pasar por alto la vista ante Caifás y el Sanedrín no sólo porque los sinópticos habían hablado ya de ello con detalles, sino, sobre todo, porque el lector pagano del cuarto evangelio habría tenido poco interés por la vista judía; además conocía ya por el mismo evangelio de San Juan la pretensión mesiánica de Jesús, que fué lo que constituyó el punto culminante de aquella vista. Pero San Juan habla también de esta pequeña vista ante el ex sumo Sacerdote Anás, a la que no había prestado atención ninguno de sus predecesores, porque, a pesar de la pequeña importancia del hecho, éste le daba ocasión para contar la negación de San Pedro que, al suprimir la vista ante Caifás, no habría encontrado lugar adecuado. San Juan no quería sin duda suprimir esta narración, ya que en ella se cumplía la profecía de la que habla en 13, 38, y tal vez también porque el evangelista tenía interés en añadir algo especial (v. gr., el episodio del discípulo desconocido, vv. 15 y 16). La historia de la negación la divide en dos partes por medio de la narración del interrogatorio de Anás para recalcar así la distancia temporal entre la primera negación y las dos siguientes.

Si el procedimiento literario del evangelista lo hemos presentado exactamente, entonces se esclarecen por este medio las diversas objeciones contra la historicidad de este relato. El que crea que este pasaje es una ficción (W. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums* [1893], p. 122; O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, II [2][1902], p. 382; J. Finegan, *Die Überlieferung des Leidens- und*

Auferstehungsgeschichte Jesu [1934], p. 44 s.; H. E. Goldin, *The Case of the Nazarene Reopened* [1948], p. 557; P. van Paassen, *Why Jesus Died* [1949], pp. 138, 148, y otros) se ve obligado a creer que San Juan fingió algo sin sentido y sin objeto. Aun la crítica radical confiesa que este pasaje «no puede atribuirse a los particulares motivos teológicos del evangelio de San Juan» (R. Bultmann, *Das Ev. des Joh.* [1941], p. 497). Tampoco puede ser la historia del interrogatorio de Anás una superfetación literaria de la narración de los sinópticos de la vista ante el Sanedrín, pues aquélla es de hecho y formalmente independiente de ésta, y además San Juan distingue claramente entre este interrogatorio previo y el que tuvo lugar a continuación ante Caifás. También el erudito judío Joseph Klausner considera que esta escena es «completamente posible» (*Jesus von Nazareth*, [2][1934], p. 471).

LA VISTA ANTE EL SANEDRÍN

SI, como parece desprenderse de las narraciones evangélicas sobre las negaciones de San Pedro[1], Anás y su yerno habitaban diversas alas de un mismo edificio[2], bastaron tan sólo unos minutos para conducir a Jesús al lugar de la vista. Cualquiera que haya sido el motivo por el que no se escogió como lugar de reunión el local ordinario[3], lo cierto es que los datos de los sinópticos apenas dejan duda de que Jesus fué presentado al Sanedrín en la casa de Caifás (Marcos, 14, 53 s.), en una sala del piso alto (Mc., 14, 66).

La vista comenzó todavía de noche; en el patio, el per-

[1] Las negaciones de San Pedro tuvieron lugar, según los sinópticos, en el patio del palacio de Caifás, mas, según San Juan, al parecer, en el patio de Anás; cf. A. Brüll, «Jesus vor Annas», *Der Katholik*, 79 (1899), I, pp. 198-200; Zahn, o. c., p. 618; G. Dalman, *Orte u. Wege Jesu*, ²(1922), p. 263; Ricciotti, o. c., p. 610; J. Cantinat, «Jésus devant le Sanhédrin», *Nouv. Revue Théol.*, 75 (1953), p. 303, nota 19. De manera distinta piensa P. Benoit, «Jésus devant le Sanhédrin», *Angelicum*, 20 (1943), p. 164, cf. también *Rev. Bibl.*, 60 (1953), p. 452, que sospecha que en el relato de San Marcos hay una confusión entre el interrogatorio nocturno de Anás y la sesión matinal del Sanedrín. Benoit dice que Jesús fué llevado por la noche a casa de Anás, y al amanecer delante del Sanedrín, que se hallaba reunido en el local oficial y regular. Pero difícilmente puede ser exacta esta valoración del relato de San Marcos; cf. lo que se dice en las páginas 189 s.

[2] Cf. sobre esto K. Galling, *Biblisches Reallexikon* (1937), páginas 270 y 414 (Palacios con patio interior).

[3] Cf. el Apéndice IV.

sonal de servicio que allí estaba mantenía encendido un fuego para defenderse contra el frío de la noche. A causa de la inminencia de la fiesta de la Pascua la prisa estaba justificada. En general se acostumbraba a presentar a los detenidos ante el tribunal inmediatamente después del prendimiento, ya que el derecho criminal judío no conocía una prisión preventiva como cosa normal.

En casa de Caifás se encontraban «todos los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas» (Mc., 14, 63), es decir, las tres clases de personas que, según Josefo, formaban el gran Sanedrín. Es, pues, el más alto tribunal judío el que se ocupa de Jesús. Setenta miembros pertenecían al Sanedrín, además del Sumo Sacerdote que entonces ejercía el cargo y que presidía la sesión[4]. El dato de San Marcos de que «todos» los sanedritas se reunieron en casa de Caifás no hay que entenderlo necesariamente a la letra, como lo prueban otras hipérboles populares semejantes de este evangelista. A esta hora desacostumbrada pudo ocurrir que faltase alguno. Pero es seguro que la reunión contaba con el número de miembros suficientes para poder tomar una

[4] Mishna Sanh. I, 6. La Mishna se apoya en Núm., 11, 16, por lo que hay que sospechar que ya el antiguo Sanedrín de Jerusalén se hallaba compuesto de esta manera. Algunos datos de Josefo confirman esto: tras la caída del legítimo Sanedrín, los zelotes formaron en Jerusalén un tribunal de setenta miembros (*Bell.*, 4, 5, 4 § 334 ss.); Josefo mismo erigió en Galilea durante la guerra un gobierno de setenta miembros (*Bell.*, 2, 20, 5, § 571); la colonia judía de Babilonia en Batanea era gobernada por setenta nobles (*Bell.*, 2, 18, 6, § 482; *Vita*, 11, § 56). Según Tos. Sukka 4, 6, en la gran Sinagoga de Alejandría se erigieron setenta y una cátedras para el Sanedrín que allí había (Sobre el cambio de sesenta a setenta y uno cf. la observación de H. Danby, *Journ. of Theol. Studies*, 21 (1919/20), p. 69: «The difference of one will depend on whether or not the president is included in the total.») No puede ser citado aquí el caso de los setenta discípulos (Lc., 10, 1); la opinión de V. E. Harlow, *The Destroyer of Jesus* (1954), p. 160, nota 9, de que Jesús veía en los «setenta» los futuros miembros del nuevo Sanedrín que debía suceder al antiguo de Jerusalén tras una insurrección victoriosa, es fantástica. Además, en Lc., 10, 1, el número que se nombraba originariamente era el de setenta y dos, cf. J. Schmid, *Das Ev. n. Lukas* [3](1955), p. 184.

resolución. Para esto bastaba, según la Mishna, la presencia de veintitrés miembros[5].

Sería algo muy interesante saber algo más concreto sobre las personalidades que asistieron a esta histórica sesión. Por desgracia los evangelios no dicen casi nada de esto. Sus escasos datos, sin embargo, pueden ser completados por algunas noticias e indicaciones extrabíblicas.

El único de los participantes en la sesión cuyo nombre nos dan los evangelios es el Sumo Sacerdote Caifás. José, con el sobrenombre de Caifás, como le llama Josefo (*Ant.*, 12, 2, 2 § 35; 18, 4, 3, § 95), debía de ser un experto diplomático. Consiguió mantenerse en el poder durante diecinueve años, desde el año 18 al 37, tiempo record que no llegó a ser conseguido por nadie, ni aun de manera aproximada, en todo el siglo. Le siguen Ananías, con doce años, Anás, con nueve y Teófilo, con cuatro. En los ciento siete años que van desde el comienzo del gobierno de Herodes hasta la destrucción de Jerusalén, apenas llega a cuatro años la duración media del cargo de los últimos veintiocho pontífices[6]. Los procuradores romanos cambiaban muy a gusto al titular de este cargo, pues aprovechaban la ocasión de la nueva ocupación del puesto para hacerse honrar por el afortunado candidato. En el Talmud (Joma 8b) se menciona también este desagradable asunto: «y como se pagaba dinero para llegar a ser Sumo Sacerdote, acostumbraban ellos — es decir, los procuradores — a sustituir al Sumo Sacerdote cada dos meses». También Valerio Grato, procurador de Judea desde el año 15 al 26, por el cual llegó Caifás al cargo, debía de ser sensible al soborno, pues no dejó en el cargo más de un año a ninguno de los tres predecesores de Caifás (*Ant.*, 18, 2, 2, § 34 s.). Sin duda éste le ahorró la fatiga de conseguir dinero por el trabajoso camino de la sustitución del cargo. Ciertamente no le faltaban medios para ello; en el Talmud se dice que el

[5] Cf. M. Wolff, «De samenstelling en het karakter van het groote synedrion te Jeruzalem voor het jaar 70. Chr.», *Theol. Tijdschr.*, 51 (1917), pp. 299-320.

[6] Cf. Schürer, o. c., II, pp. 216-220; J. Jeremias, *Jerusalem z. Zeit Jesu*, II (1929), pp. 54 s.

Sumo Sacerdote debía aventajar en riqueza a los restantes sacerdotes[7]. No menos digno de notarse es que Caifás consiguió mantenerse en el cargo también durante todo el tiempo que fué procurador Poncio Pilato (años 26-36), un funcionario al que sus contemporáneos reprochaban, a más de su brutalidad, precisamente su facilidad para dejarse sobornar[8]. Sólo tras la caída de este romano sobrevino la de su protegido. Inmediatamente después de la sustitución de Pilato por el legado sirio Vitelio Caifás se vió obligado a dejar el cargo; bien es verdad que hizo esto sólo para dejar el puesto al hijo de su suegro, de manera que prácticamente el poder quedaba en las mismas manos. En la sesión en la que se llegó a la decisión oficial de hacer desaparecer a Jesús, Caifás mostró la falta de escrúpulos con que procedía contra todo aquello que pudiera ser peligroso para su poderosa situación (Jn., 11, 50 y 53). A esta naturaleza violenta no podía imponer respeto alguno el pobre hijo de un artesano de Nazaret, aun cuando éste fuese muy honrado por el pueblo. Precisamente porque amenazaba con substraer el pueblo a la casta de los señores debía ser sacrificado a la razón de estado, tal como la entendía Caifás.

El consejo que presidía el Sumo Sacerdote constaba de tres grupos: los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas. El primer grupo, el de los sumos sacerdotes, se componía, en primer lugar, de los anteriores titulares del cargo de Sumo Sacerdote. Entre los que entonces pertenecían a este grupo podemos nombrar a Anás y a su hijo mayor Eleazar. Probablemente vivían aún en tiempo de Jesús también el antecesor y el sucesor de este último. Antecesor de Eleazar en el cargo de Sumo Sacerdote fué Ismael I, hijo de Phiabi, que fué Sumo Sacerdote del año 15 al 16. Pertenecía a una familia de la que las generaciones posteriores guardaron un mal recuerdo a causa de su brutal abuso del poder[9]. El sucesor de Eleazar fué Simón, hijo de Camitos, que fué Sumo Sacerdote del año 17 al 18. Alcanzó una celebridad trágicocómica por no poder oficiar en el

[7] Tos. Joma, 1, 6; cf. Jeremias, o. c., p. 59, nota 5.
[8] Filón, *Leg. ad Caium*, 38, § 302.
[9] Pesachim 57 a; Tos. Menachot, 13, 21.

día más honroso para el Sumo Sacerdote, la fiesta de las Expiaciones. La tarde anterior había sido tocado por la saliva de un árabe, por lo que había quedado gravemente impurificado. Como su hermano ejerció, sustituyéndole, la función de Sumo Sacerdote en el día de la fiesta de las Expiaciones, y tal sustitución otorgaba el carácter de Sumo Sacerdote, también éste fué contado en lo sucesivo en la lista de los sumos sacerdotes, de modo que ambos hermanos tuvieron en adelante asiento y voto en el Sanedrín[10]. Además de estos ex sumos sacerdotes pertenecían también al grupo de los «sumos sacerdotes» al menos otros cinco sacerdotes de gran categoría, a saber, el superintendente del Templo, el encargado sacerdotal del Templo y los tres tesoreros[11]. *El más importante entre estos funcionarios del culto era el superintendente del Templo.* Debía asistir al Sumo Sacerdote en las ceremonias solemnes, y una semana antes de la fiesta de las Expiaciones era destinado como su sustituto. Además dirigía el culto y a los sacerdotes que en él servían y tenía en su poder la más alta fuerza de policía del Templo. Si las apariencias no engañan, podemos llegar a dar el nombre del que entonces tenía este cargo, ya que puede mostrarse que el superintendente del Templo solía ser escogido entre los más cercanos parientes del que era entonces Sumo Sacerdote. Además, el Talmud palestinense nos dice que ninguno era nombrado Sumo Sacerdote si no había sido antes superintendente del Templo[12]. Ahora bien, como de hecho el sucesor de Caifás fué uno de sus más próximos parientes, su cuñado Jonatás, se puede con gran probabilidad suponer que era éste el que desempeñaba en tiempo de Jesús el importante cargo de superintendente del Templo. Una antigua versión de Hech., 4, 6 confirma esta sospecha al dar el nombre de Jonatás

[10] Los datos se hallan en Jeremias, o. c., p. 10, nota 3.
[11] Cf. una prueba detenida en Jeremias, o. c., pp. 17-40.
[12] J. Joma 3, 41 a 5. Cf. E. Bammel, «Die Bruderfolge im Hochpriestertum der herodianischrömischen Zeit», *Zschr. d. deutschen Palästinavereins*, 70 (1954), pp. 147-153. Según Josefo, *Bell.*, 2, 17, 2, § 409 s., al comenzar la guerra judía era intendente del Templo Eleazar, hijo del Sumo Sacerdote Ananías.

a uno de los más importantes miembros del Sanedrín. Este hijo de Anás desempeñó más tarde un gran papel en la historia judía; así, por ejemplo, en el año 52 fué jefe de una importante legación ante el gobernador Ummidio Quadrato, y poco después fué portador de una petición al emperador Claudio que, a propuesta de Jonatás, confió la administración de Palestina al procurador Antonio Félix[13], hermano del poderoso Palas. Jonatás, que tal vez participó de manera inmediata en el prendimiento de Jesús, acabó bajo los puñales de unos asesinos contratados al parecer por su antiguo protegido Félix[14]. Menos certeza hay de que también los otros dos hijos de Anás, que poco después subieron al cargo de Sumo Sacerdote, Teófilo y Matías, perteneciesen ya al Sanedrín en el tiempo del proceso de Jesús; es posible que fuesen entonces tesoreros del Templo y, como tales, tuviesen asiento y voto en el Sanedrín. Mas la estampa de este grupo del Sanedrín está ya suficientemente clara: estos teócratas, ávidos de poder, secularizados y sin conciencia, no podían comprender de manera alguna el misterio de la personalidad y del mensaje de Jesús. En ellos tenemos que ver sus peores y más decididos enemigos[15].

El segundo grupo del Sanedrín, los ancianos, lo formaban las familias laicas más influyentes de Jerusalén[16]. Parece que se trataba preponderantemente de adinerados propietarios de tierras. A uno de ellos le conocemos por su nombre: es José de Arimatea, que poseía en las afueras de la ciudad un terreno con un huerto donde, como se sabe, fué sepultado el cadáver de Jesús. No sabemos si este hombre prestigioso, de quien se dice que era discípulo secreto del Señor, y que no asintió a la sentencia de muerte

[13] *Bell.*, 2, 12, 5 s., § 240 y 243; *Ant.*, 20, 8, 5, § 162-164.
[14] *Bell.*, 2, 13, 3, § 256; *Ant.*, 20, 8, 5, § 162-164.
[15] Así piensa sobre todo P. Gaechter, *Zschr. f. k. Theol.*, 78 (1956), p. 229: «Los Sumos Sacerdotes fueron los principales causantes de los hechos que condujeron a la muerte de Jesús, mientras que los rabinos fariseos, envidiosos de Jesús, se hicieron eco de este proceder, pero en parte sólo ayudaron al resultado con su silencio.»
[16] Cf. Jeremias, o. c., pp. 88-100.

contra Jesús (Lc., 23, 51), permaneció totalmente ajeno al curso del proceso o se alejó antes de que terminase. Aunque no sabemos nada más concreto de ninguno de los representantes de este grupo, se debe suponer que la nobleza laica, en general, no manifestaba mejores cualidades que la nobleza sacerdotal.

Finalmente, el tercer grupo lo formaban los representantes de los escribas. Mientras que los sumos sacerdotes y los ancianos se declaraban totalmente partidarios de la orientación saducea[17], el partido de los fariseos hacía oír su voz en el gobierno por boca de los escribas. El acceso al Sanedrín lo consiguieron los fariseos en tiempos de la reina Alejandra Salomé, el año 75 a. de J. C., y, a pesar de algunos retrocesos poco tiempo antes de la muerte de Herodes I, sabían hacer valer su influjo de manera cada vez más eficaz. Como el Sanedrín no era sólo una autoridad política, sino sobre todo judicial, y las decisiones judiciales presuponían un gran conocimiento de la Ley, no podía menos de suceder que los jefes del partido fariseo, conocedores de la teología y el derecho, se hiciesen cada vez más indispensables, a pesar de que también es posible que la nobleza sacerdotal y laica saducea contase con algún escriba en el Sanedrín. Mientras que los sumos sacerdotes y los ancianos eran los representantes de la aristocracia plutocrática, los escribas eran los abogados de la pequeña burguesía, de cuyas filas procedían la mayor parte de los miembros del movimiento fariseo. En tiempo de Jesús debían ocupar ya una posición poderosa en el Sanedrín, que no les hacía muy inferiores a sus enemigos saduceos. Hasta es posible que en energía y fanatismo los superasen. Muy aleccionadora es una observación del evangelio de San Juan, que claramente «se basa en un verdadero conocimiento de las circunstancias de Jerusalén en tiempos de Jesús»[18]. Dice San Juan que muchos hombres del Sanedrín creían en Jesús, pero que no se atrevían a manifestarlo por causa de los fariseos, para no ser excomulgados. Los fari-

[17] Hech., 23, 6; 5, 17; Jeremias, o. c., pp. 101-114.
[18] Fr. Büchsel, *Das Ev. nach Joh.* ⁴(1946), p. 137, al comentar Jn., 12, 42 s.

seos fueron los que promovieron el primer intento de prender a Jesús (Jn., 7, 32 y 47). Lo mismo que miraban con ilimitado desprecio al «maldito pueblo que no conoce la Ley» (Jn., 7, 49), así habrían tenido para el inculto predicador de Nazaret y sus seguidores únicamente desprecio, si la abierta lucha de Jesús contra ellos y su éxito creciente entre la población no hubiesen convertido su desprecio en odio feroz. Pero también entre ellos había hombres en los que no había muerto el sentido de la verdad y de la justicia. Conocemos a uno de ellos: Nicodemo. Este fariseo, escriba y sanedrita muy prestigioso, había en otro tiempo buscado y encontrado enseñanza en Jesús a una hora nocturna (Jn., 3, 1-31). Más tarde se atrevió, a pesar de su miedo, a apelar a la conciencia de sus colegas: «¿Acaso nuestra Ley condena a un hombre antes de oírle y sin averiguar lo que hizo?»; a lo que se le dió esta brusca respuesta: «¿También tú eres de Galilea? Investiga, y verás que de Galilea no ha salido profeta alguno» (Jn., 7, 50-52). Tal vez este hombre, que tras la muerte de Jesús ofreció grandes dones para el digno sepelio del cadáver (Jn., 19, 39), es idéntico con el Nacdemon (= Nicodemo) ben Gorjon, a quien se nombra a menudo en la tradición judía. Éste era un prestigioso erudito de la Thora, y fué uno de los tres ricos habitantes de Jerusalén que, cuando la ciudad fué asediada por Tito, se ofrecieron a alimentar a toda la ciudad con sus propios víveres. Cuando, tras la caída de Jerusalén, la riqueza de Nacdemon se redujo a la nada, el famoso Jochanan ben Zakkai (muerto alrededor del año 80) vió en una ocasión a la hija de Nacdemon recoger granos de cebada entre la basura para calmar con ellos su hambre [19]. Como del Nacdemon de la tradición judía nunca se dice que sea cristiano, sólo podremos identificarle con el Nicodemo del evangelio de San Juan, si suponemos que su miedo le impidió, también más tarde, manifestarse abiertamente como cristiano. A más de Nicodemo, conocemos todavía otro escriba fariseo que debía de ser entonces miembro del Sanedrín. Se trata de Gama-

[19] Billerbeck, o. c., II, pp. 412-419.

liel, el celebrado maestro de la Ley, a cuyos pies estudió el joven Saulo de Tarso, si no exactamente por aquel tiempo, sí inmediatamente después (Act., 22, 3). Gamaliel, a quien se cita numerosas veces como prestigiosa autoridad, abogó ante el Sanedrín en una vista contra los apóstoles poco después de Pentecostés para que se les dejase libres, argumentando que su obra, si era de hombres, se disolvería por sí misma, pero si era de Dios no se la podría combatir (Hech., 5, 34-39). Nos gustaría saber cómo se portó en el proceso de Jesús este hombre evidentemente preocupado por las decisiones justas. Si se hubiese pronunciado contra la sentencia de muerte, esto habría sido manifestado por la tradición cristiana, lo mismo que se narra en los Hechos de Los Apóstoles su intervención en favor de los apóstoles, y se cuenta en el evangelio de San Juan la declaración de Nicodemo. Interviniese o no en la condenación de Jesús, Gamaliel era ciertamente un caso de excepción en medio del grupo al que pertenecía.

De lo relativo al marco externo de una vista ante el Sanedrín sabemos algo por la Mishna, la cual en estos detalles técnicos refleja tal vez la antigua situación. Según ella, los sanedritas se sentaban en asientos elevados, colocados en semicírculo para poderse ver unos a otros[20]. A derecha e izquierda había dos escribanos que trasladaban a las actas todo lo que en favor o en contra del acusado se decía. En medio se hallaba el lugar para el reo y los testigos que habían de presentarse, y tras éstos se encontraban en tres filas los discípulos, que debían sentarse en el suelo[21]. Sólo después de haber sido propuestas las razones de descargo podían empezar a hablar los acusadores. En procesos capitales podía bastar el testimonio de un solo testigo para dar la absolución. Para la condenación en cambio, se necesitaban al menos las declaraciones concordantes de dos testigos[22]. Como este último precepto ya estaba en

[20] Mishna Sanh., IV, 3 a; sobre el sentarse como juez cf. Hech., 6, 15; 23, 3.
[21] Mishna Sanh., IV, c b; IV, 4.
[22] Mishna Sanh., IV, 1 d.

el Antiguo Testamento[23], es seguro que tuvo valor también en el proceso de Jesús.

Según la narración de San Marcos la vista contra Jesús empezó *con la presentación* de pruebas: «todo el Sanedrín buscaba un testimonio contra Jesús para hacerle morir» (Mc., 14, 55). Estaba ya determinado que había de dictarse una sentencia de muerte, pero no estaba todavía seguro cómo se había de justificar. El que no se hable de testigos de descargo puede deberse a una laguna de la tradición, a la que interesaba simplemente señalar las etapas principales que condujeron a la condenación. Pero también es posible que faltasen totalmente los testigos de descargo, bien sea porque esto no se permitió, o porque nadie se atrevió a tomar partido por el acusado delante de sus notorios enemigos, o bien porque para esta sesión nocturna, tan súbitamente convocada, fué difícil encontrar un partidario de Jesús que pudiese servir como testigo, ya que los discípulos habían huído. Se puede suponer que los evangelistas no habrían dejado de mencionar a los testigos de descargo si hubiesen sabido algo de esto, ya que este testimonio no sólo constituía un notorio contraste con la sentencia definitiva, sino que era también un oportuno punto de enlace para la apologética cristiana. Más tarde, las actas apócrifas de Pilato hablan de una docena de *laudatores*, que se presentaron ante el tribunal romano. Así pues, probablemente hablaron sólo testigos de cargo. Más tarde habrá que examinar si con esto se violaron las reglas del proceso.

En el procedimiento judío, en el que no existía fiscal oficial, los testigos servían de acusadores. Éstos se hallaban ya preparados a pesar del tiempo nocturno. Lo mismo que los sanedritas, podían fácilmente estar al corriente del asunto, ya que la prisión de Jesús se podía prever al menos desde la víspera. De su pronta aparición se ha deducido a menudo que habían sido preparados o tal vez sobornados por los sanedritas[24]. Esto estaría de acuerdo perfectamente

[23] Deut., 17, 6; 19, 15; Núm., 35, 30; Josefo, *Ant.*, 4, 8, 15, § 219.

[24] Así últimamente R. Gutzwiller, *Jesus der Messias* (1949), p. 319.

con la imagen que tenemos de Caifás y de sus compañeros, pero es cosa que no se puede probar. Tampoco se puede, por otra parte, deducir demasiado del hecho de que los testigos fuesen al final inservibles a causa de su falta de conformidad. También pudo ser que hubiese un fallo de dirección. Hay que tener en cuenta que los testigos debían prestar su declaración de uno en uno, oralmente, en presencia de los jueces y del acusado, y que sus declaraciones carecían de valor si discrepaban entre sí en detalles insignificantes.

Primeramente fueron llamados y oídos un gran número de testigos de cargo, sobre cuyas declaraciones no sabemos nada más, sino que discrepaban y que, por ello, fueron declaradas inválidas. No sabemos a qué hechos o palabras de Jesús se refirieron estos testigos. Podemos pensar que salieron a relucir sucesos como la purificación del Templo o la entrada de Jerusalén o las supuestas violaciones del sábado o, finalmente, muchos de los testimonios mesiánicos de Jesús sobre sí mismo. Mas como las fuentes no ofrecen ningún punto de apoyo, es ocioso hacer suposiciones sobre esto.

Fallados estos primeros testigos, se presentaron después algunos otros (según San Mateo, dos)[25], sobre cuyas declaraciones sabemos algo más. Dijeron lo siguiente: «Nosotros le hemos oído decir: *yo destruiré este templo hecho por mano de hombre y en tres días levantaré otro que no será hecho por manos humanas*» (Mc., 15, 58). De hecho Jesús había dicho estas o parecidas palabras. Según el cuarto evangelista, que es el único que las narra en la historia de la actividad de Jesús, las palabras habían sido éstas: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré» (Juan, 2, 19). Únicamente después de la resurrección entendieron los discípulos que estas palabras enigmáticas, pronunciadas a la vista del templo de Jerusalén, las había dicho Jesús del templo de su cuerpo (Jn., 2, 21 ss.). Si en el actual texto de San Marcos la declaración de los testigos nos ha sido transmitida textualmente, y lo mismo ocurre en el

[25] Cf. J. A. Kleist, «The Two False Witnesses», *Cath. Bibl. Quarterly*, 9 (1947), pp. 321-323.

evangelio de San Juan con las palabras de Jesús, entonces los acusadores dieron a la expresión una forma, que subrayaba todavía más la amenaza. En lugar de «destruid» dijeron «yo destruiré».

Peligrosa era esta acusación, como lo prueba un episodio de la vida de Jeremías. En una ocasión en la que el gran profeta del Antiguo Testamento predijo la destrucción del Templo, los sacerdotes y profetas le presentaron ante el tribunal del rey como reo digno de muerte (Jer., 26, 1-19). En el caso de Jesús se añadía el agravante de que, al menos según la afirmación de los dos testigos o de uno de ellos, Jesús no solamente había hablado de una futura catástrofe del Templo, sino que se había designado expresamente a sí mismo como el que la llevaría a cabo. La destrucción de edificios del culto era considerada en toda la edad antigua como uno de los más graves delitos[26]. Especialmente a los judíos, por la especial posición que ocupaba el Templo en su vida religiosa, debía parecerles un crimen digno de muerte aun la mera amenaza de un atentado contra el Templo. Un tribunal con mala intención podía fácilmente hacer de esto una blasfemia (Lev., 24, 16). Habría sido una manifiesta injusticia condenar a Jesús sólo por esta acusación. Cualquiera que haya podido ser el sentido originario de sus palabras sobre el Templo, es totalmente cierto que Jesús nunca había tenido, durante su obra pública, la intención de destruir o hacer destruir el edificio del Templo. Según sus propias y claras palabras, Jesús esperaba la destrucción de la ciudad y del Templo por un juicio de Dios Mc., 13, 1 s.). Pero las palabras de Jesús sobre el templo no constituyeron la base de su sentencia definitiva de muerte. San Marcos dice expresamente que también en este caso los testigos discreparon — aunque no sabemos en qué — y que por ello carecieron de valor, por lo cual hubo que proseguir el interrogatorio. Si, a pesar de esto, algunos investigadores quieren ver en esta supuesta blasfemia contra el Templo el motivo de la condenación de Jesús[27],

[26] Juster, o. c., I, pp. 459 s.

[27] A. Jülicher, «Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums» (*Kultur der Gegenw.*, I, 4) (1906), página 52;

deben para ello suprimir los versículos Mc., 14, 61 y 62, para lo cual no hay razón ninguna. La referencia a Mc., 15, 29, según el cual se le echaron en cara irónicamente a Jesús, pendiente de la cruz, sus palabras sobre el Templo, no prueba nada, ya que esto es también comprensible aun cuando las palabras de Jesús sobre el Templo no hubiesen representado en el proceso más que un papel secundario[28].

El interrogatorio de los testigos no ha dado, pues, el resultado deseado por los jueces. Se pasa ahora a interrogar al mismo acusado. Jesús debe tomar posición frente a las acusaciones formuladas. Si confirma las acusaciones, o al menos alguna de ellas, entonces la falta de concordancia entre los testigos quedaría suplida, y habría un punto de apoyo seguro para la condenación.

El Sumo Sacerdote, como presidente del tribunal, se encarga de preguntarle. Se levanta de su sitio, sale al medio de la sala, donde se halla el acusado con los testigos y le pregunta: «¿No respondes a lo que éstos han declarado contra ti?» Pero Jesús no se digna responder. Se niega a dar a este jurado, claramente mal intencionado, aclaraciones sobre su obra y su doctrina, que tropezarían sólo con la incomprensión y la incredulidad. Su porfiado silencio no

J. Wellhausen, *Das Ev. Marci*, [2](1909), pp. 124 s.; E. Norden, *Agnostos Theos* (1912), pp. 194-201. W. Hess, *Jesus von Nazareth* (1906), p. 113; K. Buchheim, *Das messian. Reich* (1948), p. 290. También H. Schell, *Christus* (1922), pp. 18 s., parece ser de esta opinión, pero acentúa el carácter mesiánico del logión del Templo. Cf. la crítica de esto en R. A. Hoffmann, «Das Wort Jesu von d. Zerstörung u. d. Wiederaufbau d. Tempels», *Heinrici-Festschr.* (1914), pp. 130-139, especialmente, pp. 136-138; Ed. Meyer, o. c., I, pp. 188-192.

[28] R. A. Hoffmann, o. c., pp. 138 s., pone en duda la historicidad de todo el interrogatorio de los testigos, apoyándose en que «en el pasaje paralelo de San Lucas, que podría haber sido escrito independientemente de la tradición de San Mateo y de San Marcos, no se nombra ningún interrogatorio de los testigos». Mas la razón por la que San Lucas pasa por alto el interrogatorio de los testigos es sin duda porque este interrogatorio no influyó definitivamente en el resultado del proceso (cf. el Apéndice V). Lc., 22, 71 es posible que sea un recuerdo de este interrogatorio. No se puede dudar de la escena de Mc., 14, 57-59, ya que está consolidada por 15, 29.

permite al tribunal sacar provecho de las declaraciones de los testigos.

Con esto la vista ha llegado a un punto muerto. Al darse cuenta de esto, Caifás se atreve a dar un paso que al parecer ha estado evitando hasta ahora. Intenta hallar una solución por el camino directo. Ya las palabras sobre la destrucción y reconstrucción del Templo tenían un tono mesiánico para el judaísmo de entonces, que esperaba que el tiempo del Mesías traería una renovación del Templo en brillo y en grandeza[29]. Además Jesús, con sus palabras y hechos, seguramente había despertado a menudo entre sus enemigos la sospecha de que pretendía la dignidad de Mesías[30]. Por ello Caifás, que quiere llegar definitivamente a su objetivo, pregunta ahora directamente a Jesús sobre su propio testimonio mesiánico: «¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?» (Mc., 14, 61). La expresión «hijo del Bendito» — Caifás sustituye la palabras «Dios», que no podía ser pronunciada, por la de «Bendito» — es aposición de «Mesías» y, por tanto, Caifás la debió emplear con el mismo significado en lo esencial que este último nombre, es decir, como un título honorífico de Mesías[31]. Mas como

[29] Los datos rabínicos se hallan en Billerbeck, o. c., I, pp. 1003-5, los de los escritos apocalípticos en Bousset-Gressmann, o. c., pp. 238-240; cf. también M. Simon, «Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive» en *Aux sources de la tradition chrétienne*. (Mél. M. Goguel) (1950), pp. 247-257, especialmente 247 y s.

[30] Cf. Mc., 10, 48; 11, 9 s.; y numerosos pasajes en San Juan.

[31] En lo que sabemos, el título de «Hijo de Dios» no era usado en el judaísmo como nombre del Mesías. Los datos de los escritos apocalípticos y rabínicos, reunidos por Billerbeck, o. c., III, pp. 17, 19 s., difícilmente pueden usarse en favor de esto. De 1 Hen., 105, 1 s. se cree que es una interpolación por influencia cristiana, y de 4 Esra, 7, 28 s; 13, 32. 37. 52; 14, 9, a base de las diferentes traducciones del original semítico, que no se ha conservado, se cree que el texto originario traía la palabra «siervo» (*ebed*). En lo que se refiere a la literatura rabínica, es verdad que atestigua la interpretación mesiánica de Sal., 2, 7, pero sólo tardía y raramente. Sobre todo, el título de Hijo de Dios no es aplicado nunca, a excepción de cuando se cita directamente el pasaje del Salmo. Cf. sobre esto W. G. Kümmel, «Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern» en *Aux sources de la tradition*

el judaísmo esperaba un Mesías completamente humano[32], la pregunta de Caifás no puede entenderse como una pregunta sobre la filiación divina, sobre la esencia divina. Sobre la pretensión mesiánica de Jesús, y sólo sobre esto, es sobre lo que quiere contestación el Sumo Sacerdote.

chrétienne (Mél. M. Goguel) (1950), pp. 120-131, especialmente p. 130 y la nota 36; J. Schmid, *Ev. n. Mk.*, [3](1954), p. 18. De todos modos el que no se pueda probar con seguridad que en el judaísmo se aplicaba al Mesías este título no quiere decir terminantemente que fuese del todo desconocido; cf. J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (1951), p. 25. Hay que contar también, con que el rabinismo evitase intencionadamente este título del Mesías, en parte porque para los cristianos era un signo de la dignidad de Jesús (Billerbeck, o. c., III, p. 20), en parte porque podía provocar asociaciones con la mitología, apareciendo por ello como escandaloso, y en parte porque la oposición contra Roma impedía usar un título que correspondía al *Divi filius* (Bousset-Gressmann, o. c., p. 228). En el Nuevo Testamento existen dos pasajes en los que «Hijo de Dios» y «Cristo» son usados como sinónimos: Lc., 4, 41 y Act., 9, 20 y 22. Estos dos pasajes impiden decir, apoyándose en la falta de testimonios judíos seguros, que la significación mesiánica de la expresión «Hijo de Dios» en Mc., 14, 61 es imposible. Según Chr. Maurer, «Knecht Gottes im Passionsbericht des Mk.-Ev.», *Zschr. f. Theol. u. K.*, 50 (1953), pp. 24 y 27, se piensa aquí en el sufriente siervo de Dios, su representante; pero de esta manera queda sin explicar cómo pudo llegar Caifás a preguntar a Jesús si él pretendía ser «Hijo de Dios». Si realmente este título se hubiese usado en este caso para indicar el «siervo de Dios» (cosa que no puede probarse), habría que entenderlo también en el sentido que entonces tenía el título de siervo de Dios, es decir, como simple designación del Mesías (sin que estuviese unida con esto la idea de la pasión).

[32] Lo mismo el pueblo que la teología oficial del judaísmo del tiempo de Jesús no conocían otro Mesías que el humano, cf. Billerbeck, o. c., III, pp. 20-22; Bousset-Gressmann, o. c., pp. 222-232; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter* [2](1934), pp. 203 s. El judío Trifón en San Justino, *Dial.* 49, 1, expresa lo que era entonces el convencimiento general: «Todos nosotros esperamos en el Mesías un hombre de los hombres.» Aun cuando la antigua sinagoga atribuía al Mesías «la preexistencia» (sobre esto cf. Billerbeck, o. c., II, pp. 333-340), la superioridad sobre los ángeles (cf., por ejemplo, Tanch. B. Toledoth, 20 (70 a), en Billerbeck, o. c., I, p. 483), el sentarse a la derecha de Dios y el venir sobre las nubes del cielo (cf. la nota 53), seguía, sin embargo, creyendo en la naturaleza humana del Mesías. También la figura del Mesías pintada en el Salmo 17

El relato de San Marcos (y el de San Mateo) está construído de tal manera que esta pregunta aparece como el punto culminante de todo lo que va hasta ahora de proceso. San Mateo subraya esto aún más, puesto que en su narración el Sumo Sacerdote inicia su pregunta con un solemne conjuro: «Te conjuro por Dios vivo que nos digas...» (Mt., 26, 63). Ningún lector sin prejuicios de cualquiera de estos dos evangelios puede substraerse a la impresión de que de la respuesta que dé Jesús depende el éxito o el fracaso de los planes de sus enemigos. Si la respuesta dice «sí», entonces han ganado; si dice «no», entonces ya pueden abandonar sus esperanzas. Esto quiere decir: si San Marcos y San Mateo describen exactamente en lo esencial la marcha del proceso —y no hay razón convincente para dudar de esto—, entonces los sanedritas estaban decididos a condenar a Jesús en el caso de una respuesta afirmativa. Se proponían considerar como crimen capital la clara y abierta pretensión de la dignidad mesiánica por parte de Jesús.

Esta consecuencia, a pesar de que raramente se saca, es casi evidente. Sólo hay un camino para eludirla, y es suponer que la pregunta del Sumo Sacerdote debía constituir sólo el preludio para nuevos interrogatorios, en el curso de los cuales se esperaba arrancar al acusado alguna expresión agravante. Pero esta pregunta de Caifás no despierta de ninguna manera la impresión de que con ella se pretenda un fin lejano. Esta pregunta no pide más que

con colores maravillosos es «una figura completamente humana» (Bousset-Gressmann, o. c., p. 228). Es verdad que en los escritos apocalípticos posteriores del judaísmo el jefe escatológico tiene rasgos casi sobrenaturales; cf. Bousset-Gressmann, o. c., pp. 259-268; Volz, o. c., pp. 224-228. A pesar de ello no se habla de una «esencia divina» (J. Bonsirven, art. Judaïsme X: Le Messianisme, *Dict. de la Bible*, Supl. IV (1949), pp. 1232-58, especialmente 1241: «être divin»), sino de un hombre divino». «Todos los escritores judíos coinciden en que el Salvador es inferior a Dios» (Volz, o. c., p. 225). Ciertamente con la idea mesiánica de los escritos apocalípticos, que sólo era conocida en pequeños círculos (cf. H. Preisker, *Ntl. Zeitgeschichte* (1937), p. 240), no tenía relación alguna la idea mesiánica de los Sumos Sacerdotes y escribas del proceso de Jesús.

un «sí» o un «no». Jesús había callado hasta ahora y no podía esperarse que accediese de repente a largos diálogos. El Sumo Sacerdote intenta por ello forzarle a una decisión inmediata. Para él la pregunta dirigida al acusado equivale a que éste se confiese o no culpable.

Contra esta opinión se ha objetado lo siguiente: los sanedritas no podían convertir en base para una sentencia de muerte el simple testimonio mesiánico de Jesús sobre sí mismo[33]. El que así argumenta, parte de la suposición de que el Sanedrín dictó una sentencia realmente fundada y justa. Debe probarse antes que esta suposición es verdadera, pero en ningún caso se puede decidir este problema de manera apriorística. Es cierto que en la valoración de las declaraciones de los testigos el tribunal judío observó las formas legales. Pero esto no significa todavía que también al dar la sentencia se guiase por la letra y el espíritu exacto de la Ley. Poner como base de una sentencia de muerte las declaraciones de unos testigos que carecían de valor a causa de su discrepancia habría sido un comienzo demasiado atrevido. Cosa distinta era, por el contrario, declarar convicto de delito capital al acusado a base de sus propias palabras, si ley o costumbre ofrecían un amplio campo para la definición de este delito. Y, de hecho, *la* blasfemia[34], de la que se quiso acusar a Jesús, era un con-

[33] Cf. últimamente Bieneck, o. c., p. 54, nota 30; Ricciotti, o. c., p. 617.

[34] Bickermann, o. c., pp. 176-179 niega expresamente que la palabra griega βλασφημία usada en Mc., 14, 64, signifique blasfemia. Bickermann dice que lo mismo en el lenguaje griego profano que en el Nuevo Testamento esta palabra es usada para designar toda expresión ofensiva, insultante o simplemente inconveniente, con indiferencia de contra quién se dirige, y que sólo se la puede considerar como blasfemia cuando se dice expresamente que está dirigida contra Dios (*Ant.*, 4, 8, 6, § 202), o cuando el contexto inmediato exige este complemento (Jn., 10, 33). Bickermann cree que aquí no nos hallamos ante ninguno de estos casos, y que la expresión significa simplemente «*mauvais propos*» (p. 177), o «énormité» (p. 179 y s.). Bickermann saca de esto la consecuencia de que el Sanedrín no dictó ninguna sentencia de muerte. Pero en Mc., 14, 61-64 el contexto pone en claro que la expresión de Jesús fué entendida como dirigida *contra Dios*. Tanto en la pregunta del Sumo Sacerdote («El Bendito»)

cepto muy elástico. La *Halacha* judía posterior al cristianismo le dió una cabida muy reducida. Sólo había blasfemia si uno maldecía de Dios pronunciando claramente el nombre de Yahvé: «El blasfemo sólo es culpable si pronuncia claramente el nombre de Dios»[35]. Se puede considerar como seguro que esta estrecha definición no tenía valor alguno en tiempo de Jesús[36]. Los que, contra esto, dicen que el judaísmo, que se vió obligado a defenderse contra la acusación de quebrantamiento de la Ley en el proceso de Jesús, no habría dado más tarde al concepto de blasfemia una significación tan reducida[37], sobreestiman, en primer lugar, la impresión que causaban en el judaísmo las acusaciones de la Iglesia y, en segundo lugar, no consideran que la restricción del concepto de blasfemia se halla totalmente en la línea del desarrollo jurídico judío, que se caracteriza, tras la desaparición de los saduceos con su rigurosa teoría y práctica jurídicas, por el progresivo avance de la benévola concepción jurídica del fariseísmo[38]. Pero ni siquiera en tiempo de los rabinos era la estrecha definición de blasfemia de la Mishna la única que tenía valor. Según los rabinos, puede ser considerado también como blasfemo aquel que pronuncie palabras insolentes contra la Thora o que «levanta su mano contra Dios»[39]. Numerosos casos de la historia de Jesús y de los apóstoles demuestran que, en tiempo de Jesús, la significación de este concepto era bastante más amplia[40]. El problema es ahora como en la respuesta de Jesús («El Poder») se hace relación a Dios.

[35] Mishna Sanh. VII, 5 a.

[36] Cf. Klausner, o. c., p. 463; Bickermann, o. c., p. 176, nota 2; Ed. Meyer, o. c., II, p. 452, nota 1. Bousset, *Kyrios Christos* (1913), p. 53, defiende la anticuada opinión de que la definición de blasfemia de la Mishna tenía ya valor para el Sanedrín.

[37] Goguel, o. c., p. 426.

[38] *Cf. sobre esto el Apéndice VII.*

[39] Los datos se hallan en Billerbeck, o. c., I, pp. 1008-1019.

[40] Mc., 2, 7; Jn., 10, 33; Hech., 12, 22 s.; 14, 14. El trabajo de E. W. Daily, «A Study of Blasphemy in the Gospels» *(Diss. Southern Baptist Seminary)* (1954) no lo he podido ver. — El Antiguo Testamento *no* da *en* ningún lugar una definición de blasfemia.

saber si también la pretensión de la dignidad mesiánica era o podía ser considerada como blasfemia. Diversas consideraciones parecen insinuar una respuesta negativa. El Mesías de la esperanza judía no era de esencia supraterrena, sino mero hombre; por ello, es posible dudar que aquella pretensión hubiera podido ser considerada como ofensa formal de Dios. Se acostumbra a indicar sobre todo que a ninguno de los pretendientes a Mesías de aquel tiempo procesaron los judíos por blasfemia[41]. Pero este argumento no es convincente. El único del que sabemos con seguridad que se presentó o hizo presentar como Mesías[42], Simon bar Kochba (132-135)[43], vivió en un tiempo en el que ya había empezado a progresar el derecho penal fariseomíshnico y, con él, la restricción del concepto de blasfemia. Este héroe revolucionario correspondía, además, de manera ideal a la imagen política y guerrera del Mesías de la esperanza ordinaria judía, mientras que Jesús debía de aparecer como la completa oposición a esta imagen. Finalmente bar Kochba, a quien el famoso maestro de la Ley de su tiempo, el rabino Akiba, celebró como Rey-mesías y Estrella de Jacob (Núm., 24, 17)[44], gozaba de la simpatía del pueblo y también de gran parte de las autoridades judías, mientras que Jesús había llegado, por su obra y su doctrina,

[41] Cf. últimamente Goguel, o. c., p. 426 y J. Lebreton, *Dict. de la Bible*, Suppl. IV (1949) p. 1055.

[42] De ninguno de los revolucionarios y agitadores que aparecen en el siglo I se dice que exigiese para sí la dignidad mesiánica: ni de Judas el Galileo (*Bell.*, 2, 4, 1, § 56; *Ant.*, 17, 10, 5, § 271, s.; Hech., 5, 37), ni de su hijo Menachem (*Bell.*, 2, 17, 8 s., § 433-448; *Vita*, 5, § 21), ni de Eleazar ben Dinaj (*Ant.*, 20, 6, 1, § 121; 20, 8, 5, § 161; *Bell.*, 2; 12, 4, § 235; 2, 13, 2, § 253; Mishna, Sota IX, 9 a; Schir 29 s. sobre Cant., 2, 7), ni de Teudas (que según Ant., 20, 5, 1, § 97 s., se presentó como «profeta», y según Hech., 5, 36, como «alguien»), ni del egipcio del tiempo del procurador Félix (también él decía ser «profeta»: *Ant.*, 20, 8, 6, § 169-172; *Bell.*, 2, 13, 5, § 261-263; cf. Hech., 21, 38), ni del mago que en tiempo de Festo quiso conducir al pueblo al desierto (*Ant.*, 20, 8, 10, § 188).

[43] Schürer, o. c., I, pp. 682-695.

[44] Cf. S. A. Birnbaum, «Bar Kokhba and Akiba», *The Palestine Explo. Quarterly*, 86 (1954), pp. 23-32.

a una oposición implacable con la capa dirigente[45]. A esto se añade aún otra circunstancia: el judaísmo esperaba del Mesías que demostrase su identidad. Un Mesías prisionero, abandonado por sus amigos y entregado indefenso al poder de sus enemigos, era para ellos algo inimaginable. Un hombre que en tal situación se presentaba como Mesías, como poseedor de la más alta dignidad dada por Dios a un hombre, debía de ser a sus ojos un impío, que se atrevía a burlarse conscientemente de las más grandes promesas hechas por Dios a su pueblo escogido[46]. Aunque esta sentencia no debía ser considerada todavía idéntica con la

[45] Cf. F. Büchsel, *Jesus* (1947), p. 112: «Ciertamente los jueces judíos no condenaron a muerte a todos los que pretendieron ser el Mesías. Pero los otros que pretendieron esto eran o unos pobres hombres, o personas a las que el sumo tribunal podía dejar en libertad por otros motivos. Ninguno de ellos dirigió al pueblo, incluídos también sus jefes, una predicación de penitencia tan grande y tan influyente como Jesús. Este ataque al pueblo y a las autoridades hizo inevitable la decisión que finalmente cayó sobre él.»

[46] M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc* (1947), páginas 401 s. y *Le Messianisme chez les Juifs* (1909), pp. 221 s., objeta que, según la doctrina rabínica, el Mesías debía llevar al principio una vida oculta. Es cierto que esta creencia se encuentra en los rabinos posteriores, cf. Billerbeck, o. c., II, pp. 339 s. y 488 s.; N. Messel, *Der Menschensohn in der Bilderreden des Henoch* (1922), pp. 71-76. Pero los rabinos *piensan* ciertamente en el tiempo anterior a la aparición pública del Mesías. Cuando éste venga, nadie sabrá dónde ha estado hasta ahora escondido; esto se dijo ya contra Jesús, cuyo origen era conocido (Jn., 7, 27). Sin embargo, según la opinión de los rabinos, el Mesías, al aparecer públicamente, se justificaría como tal, o p[illegible] estando en pie sobre el techo del Templo sería envuelto por la luz divina (Billerbeck, o. c., III, pp. 9 s.), o porque *Elías mismo* le daría a conocer (Billerbeck, o. c., IV, pp. 797 s.). También parece estar atestiguada la idea de que el *Sumo Sacerdote* del tiempo de Jesús sería el que le daría a conocer (Test. Leví., 2, cf. Billerbeck, o. c., IV, p. 798). Especialmente interesante para comprender las esperanzas rabínicas es *Pirqe Maschiach* (*Beth. ha-Midr.* 3, 73, 17): «En aquella hora Dios pondrá sobre el Mesías una corona, y sobre su cabeza el casco del Salvador, y le dará brillo y esplendor, y le colocará sobre una alta montaña para que dé a Israel la buena nueva.» (Billerbeck, o. c., III, p. 10.) A estos testimonios rabínicos se refiere San Justino en tres pasajes: *Dial.*, 8, 4; 49, 3; 110, 1.

acusación de blasfemia, hay entre ellas tan sólo un paso. Y puesto que ya de antemano el tribunal estaba predispuesto contra aquel hombre, no debía tener muchas dificultades para darle[47]. Así, pues, la pregunta de Caifás es realmente la pregunta decisiva. Todo depende ahora de que la respuesta del acusado sea afirmativa o negativa[48].

Según los evangelios sinópticos, Jesús evitó durante toda su obra calificarse abiertamente de Mesías. Esta reserva tenía su causa, evidentemente, en que no quería excitar las esperanzas mesiánicas nacionalpolíticas de sus contemporáneos. Ahora, cuando sabe que su misión va a ser cumplida en breve, en presencia de los legítimos aunque incrédulos e indignos jefes de su pueblo, no duda en responder claramente a la pregunta que claramente se le había dirigido sobre su mesianidad: «Yo soy» (Mc., 14, 62)[49]. Es verdad que la idea que tenía Jesús del Mesías no tenía nada de común con la del judaísmo. Pero el Sumo Sacerdote no había preguntado por una idea de Mesías con un significado determinado, sino, simplemente, si Jesús pretendía ser el Mesías prometido. Y Jesús, que sabía que era el cumplidor de las profecías mesiánicas, no tenía ningún

[47] Cf. también A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [5](1933), p. 439, nota 1, que dice que los jueces de Jesús vieron en la confesión mesiánica de éste una blasfemia sólo porque querían librarse de él; de manera semejante E. Meyer, o. c., II, p. 452, nota 1.

[48] La opinión de Cullmann, o. c., p. 19, de que Caifás esperaba un efecto desfavorable para Jesús aun en el caso de una respuesta negativa, puesto que con ello se habría desacreditado a sí mismo a los ojos del pueblo, que pensaba como los zelotes, se base en una valoración exagerada de la influencia zelótica entre los seguidores de Jesús; cf. lo dicho en la p. 65, nota 12.

[49] El texto puede considerarse seguro.. La versión que se encuentra en manuscritos posteriores: «Tú lo has dicho, que yo lo soy» es una mezcla de la forma de San Marcos con la de San Mateo (26, 64: «Tú lo has dicho»). Es improbable que la formulación de San Mateo (cf. también Lc., 22, 70), menos determinada, sea la primitiva, y que la fórmula de San Marcos sea una modificación apologética (así J. Hering, *Le Royaume de Dieu et sa venue d'après Jésus et d'après l'apôtre Paul* (1937), p. 128; Goguel, o. c., pp. 422 s.; Cullmann, o. c., pp. 19 s.). San Mateo y San Lucas han unificado la respuesta de Jesús al Sumo Sacerdote con su respuesta a Pilato (Mc., 15, 2: «Tú lo dices»).

motivo para desatender o negar esta pregunta fundamental. En cierto sentido, sin embargo, aclara su testimonio sobre sí mismo con la profecía que hace a continuación: «Y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mc., 14, 62)[50]. Aludiendo a dos textos mesiánicos del Antiguo Testamento[51], Jesús promete su venida llena de poder a la diestra de Dios. Con esto sale al paso de la objeción no formulada, pero presupuesta, como hemos visto, de que su pretensión mesiánica carecía de una legitimación divina que excluyese toda duda. Al final de este mundo, cuando aparezca junto a Dios sobre las nubes del cielo como el Hijo del hombre revestido de poder y majestad, se manifestará de una manera convincente como Mesías a los hombres, también a aquellos que ahora le están juzgando; entonces tendrá aquella raza incrédula la «señal» (cf. Mc., 8, 11) que siempre había echado de menos[52]. Y como el judaísmo atribuía también al Mesías, a quien concebía como un hombre, el sentarse a la derecha de Dios y venir sobre las nubes del

[50] Sobre Mt. 26, 64 cf. Goguel, o. c., pp. 423 s.

[51] Las palabras «sentarse a la derecha de Dios» aluden al Sal. 110 (109), 1; las palabras «venir sobre las nubes del cielo», a Dan., 7, 13. H. K. McArthur, «Mark, XIV, 62», *N. T. Studies*, 4 (1958), pp. 156-158, ha demostrado con razón contra J. A. T. Robinson, «The Second Coming-Mark, XIV, 62», *Expos. Times*, 67 (1956), pp. 336-340, que Cristo habla aquí de su parusía y no de su resurrección.

[52] E. Meyer, o. c., I, p. 194, no tiene, pues, razón al considerar inmotivado, y por ello no histórico, el logión del Hijo del hombre. Tampoco M. Buber, *Zwei Glaubensweisen* (1950), página 110, parece haber visto la conexión entre la afirmación del v. 62 y la profecía que se hace a continuación en este mismo verso, pues afirma —sin probarlo— que la ligazón de «yo soy» con lo que sigue «no se puede sostener». Buber se opone además a la unión del «sentarse» con el «venir» (unión que, sin embargo, está dada por los dos textos del Antiguo Testamento) y con «Poder», expresión de la que se dice que «parece más bien gnóstica». (Esta expresión «Poder» es, sin embargo, traducción de la descripción corriente hebrea-aramea de Dios: *geburah* o *geburtha;* cf. G. Dalman, *Worte Jesu*, I, ²(1930), pp. 164 s.; Billerbeck, o. c., I, páginas 1006 s.; W. Grundmann, *Th. W.*, II, p. 298, línea 42 y siguientes).

cielo[53], no puede suponerse que los escribas viesen en las palabras de Jesús algo más que la pretensión mesiánica.

No necesitaban oír más. Jesús se ha proclamado abierta y solemnemente como Mesías y ha cometido con ello el delito que estaban decididos a considerar como blasfemia. Con esto se llega a una escena final tumultuosa que San Marcos describe con las siguientes palabras. «El pontífice, rasgando sus vestiduras, dijo: ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece? Y todos contestaron ser reo de muerte.» (Mc., 14, 63 s.)

Se ha dicho que la violenta reacción del Sumo Sacerdote es la mejor prueba de la sinceridad de sus sentimientos, puesto que, se dice, si hubiese previsto o deseado la confesión mesiánica de Jesús, no se habría sorprendido de ella de tal manera hasta llegar a rasgar el sagrado hábito pontifical[54]. Este argumento ni tiene fuerza alguna. Caifás no podía haber dejado de hacer aquel gesto de dolor e indignación, fuese su cólera espontánea y sincera o afectada e hipócrita[55]. Además, hay que suponer que no llevaba puesto en aquella reunión el ornato pontifical de gran pompa[56].

[53] Sobre la significación mesiánica de Sal. 110 (109), 1, en el judaísmo anterior a Cristo, cf. Billerbeck, o. c., IV, páginas 452-459; el Nuevo Testamento presupone en Mc., 12, 35-37 y paralelos el empleo habitual de esta significación. También Dan., 7, 13, «era interpretado por la antigua sinagoga como dicho no del «pueblo de los santos», sino como dicho sólo del Mesías» (Billerbeck, o. c., I, p. 956). Ya las más antiguas partes de las visiones del libro de Henoc refieren Dan., 7, 9 ss., al Mesías (1 Hen., 46, 1-3 a; 48, 2; 69, 29). El venir sobre las nubes del cielo es atribuído expresamente al Mesías en Dan., 7, 13, y en 4 Esra, 13, 1 ss. También San Justino dice en *Dial.*, 32, 1, que la interpretación mesiánica de este pasaje era conocida a los judíos. Los testimonios rabínicos se hallan en Billerbeck, o. c., I, pp. 67, 483, 486, 843, 956 s. Sobre la esperanza de un Mesías puramente terreno cf. lo dicho en la nota 32.

[54] R. W. Husband, *Protecution of Jesus* (1916), p. 201.

[55] Mishna Sanh., VII, 5 b; 4, Rey., 18, 37.

[56] El vestido pontifical fué conservado por los romanos en la torre Antonia como rehén desde el año 6 al 37, y sólo era sacado para las funciones litúrgicas de los días de fiesta. En *Ant.*, 18, 4, 3, § 94 se dice que se sacaba siete días antes de la fiesta; por el contrario, en 15, 11, 4, § 408 se dice que se sacaba sólo la víspera.

Al rasgar sus vestiduras Caifás expresa simbólicamente que considera las palabras de Jesús como una blasfemia. Y después manifiesta esta opinión suya con claras palabras: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia.» Con estas palabras quiere indicar que todos los presentes han oído las palabras cuyo carácter blasfemo es cierto para él y, según piensa, también para los demás sanedritas, de modo que sobran ya todos los testimonios. Ninguno de los sanedritas protesta abiertamente contra esta interpretación de las palabras de Jesús. Entonces Caifás invita a sus compañeros de jurado a pronunciar la sentencia: «¿Qué os parece?». Para la blasfemia preveía la ley judía la muerte por lapidación (Lev., 24, 16). Los sanedritas se expresaron decididamente por la sentencia de muerte

Como el derecho criminal judío no conocía una apelación, la sentencia era confirmada inmediatamente. Pero en tiempo de Jesús los judíos no podían ejecutar una sentencia de muerte[57]. La plena jurisdicción criminal, el llamado *jus gladii*, lo poseía entonces tan sólo el procurador romano. Para compensarse en cierta manera, algunos de los presentes empezaron a maltratar groseramente al que acababan de condenar (Mc., 14, 65). Le escupieron, le taparon los ojos y le golpearon en el rostro invitándole irónicamente a que «profetizase», es decir, a que adivinase quién era el que le maltrataba a pesar de tener los ojos vendados[58].

La sesión acabó tomando todo el Sanedrín la decisión de entregar a Jesús — naturalmente con una acusación bien pensada y formulada *ad hoc* — al procurador romano. Este final de la sesión tuvo efecto ya al amanecer.

[57] Cf. el Apéndice VIII.

[58] En el escarnio de Jesús, que hay que distinguir de la escena semejante de Jn., 18, 22 (de manera diferente piensa P. Benoit, *Angelicum*, 20 (1943), pp. 156 s.; K. L. Schmidt, «Iesus Christos kolaphizomenos und die «colaphisation» der Juden» en *Aux sources de la tradition chrétienne* (1950), pp. 218-227, especialmente 219, cuenta con la posibilidad de que el pasaje de San Juan sea un «eco» desde los sinópticos), parece que participaron, según el texto de San Marcos, primero «algunos», después expresamente «los criados» y también miembros del Sanedrín;

Apéndice IV: El lugar ordinario de reunión del Sanedrín

Según los sinópticos, el juicio del Sanedrín contra Jesús se celebró «en la casa del Sumo Sacerdote», es decir, de Caifás. También la reunión celebrada dos días antes de Pascua, en la que se decidió el prendimiento secreto de Jesús, tuvo lugar en el mismo sitio (Mt., 26, 3). No es verosímil, aunque no es imposible, que los evangelios, cuando hablan de la casa de Caifás, piensen en el edificio en el que el Sanedrín celebraba normalmente sus sesiones. En la literatura rabínica no hay ningún dato de que el Sanedrín celebrase o pudiese celebrar sus sesiones en el palacio del Sumo Sacerdote (cf. Billerbeck, o. c., I, p. 1000). Por tanto, en nuestro caso se debió hacer una excepción (así dice Schürer, o. c., II, p. 213). No sabemos qué determinó a ello a los sanedritas. El apartarse de la regla no queda explicado por el hecho de que fuese de noche, ya que cuando los sanedritas tomaron la decisión de prender a Jesús, decisión tomada ciertamente no de

pero tal vez 65b es sólo repetición de 65a. (La suposición de que los «golpes» de 65b son distintos de las «bofetadas» de 65a no tiene fundamento en las palabras, cf. Bauer *WB*, pp. 1337 y 799 que hace referencia al hesiquio κολαφιζόμενος = ῥαπιζόμενος). En todo caso, en Lc., 22, 63, sólo los guardias y no los sanedritas maltratan a Jesús. A veces se ha dicho, sin razón, que la escena de Lc., 22, 63-65 no es la misma de Mc., 14, 65 (vg. por K. Kastner, *Jesus vor dem Hohen Rat* (1930), pp. 110-112, que cree que Jesús fué maltratado antes y después de la sesión del Sanedrín. Innitzer, o. c., p. 164, supone un escarnio por los sanedritas en la sala del consejo y otro por los guardias entre la condenación y la sesión de la mañana). El lugar que esta escena ocupa en San Lucas es resultado de la elaboración literaria del texto de San Marcos (cf. el Apéndice V); el escarnio se entiende más fácilmente después de ser dictada la sentencia que no antes. No es totalmente seguro que el lugar que esta escena ocupa en San Marcos sea el cronológicamente exacto. Podría ser que a San Marcos, al colocar el escarnio junto a la condenación, le guiase la idea de poner fuertemente de relieve los amargos hechos del «rechazo» de Jesús por los representantes de Israel: los jefes le han condenado y los hombres del pueblo se burlan de él y le maltratan. Tal vez esta escena tuvo lugar tras el «consejo» de que se habla en Mc., 15, 1, con el que acabó la sesión del Sanedrín (cf. lo que se dice en las pp. 186-190).

noche, sino de día, se encontraban igualmente en el palacio de Caifás (según Mt., 26, 3).

No es fácil reducir a un común denominador las noticias extrabíblicas sobre el lugar de reunión del Sanedrín. Tenemos que distinguir tres tipos: las de Josefo, las de la Mishna y las del Talmud.

Josefo llama al lugar de reunión del Sanedrín tribunal o casa de justicia (*βουλή*, *βουλευτήριον*). Según sus indicaciones (*Bell.*, 5, 4, 2, § 144; 6, 6, 3, § 354; cf. 2, 16, 3, § 344), este edificio se debía de encontrar aproximadamente donde el muro más viejo de la ciudad se dirigía desde el Xystos, en la ciudad alta, hacia la columnata occidental del Templo, es decir, en una de las dos cuestas o en el fondo del Tyropoeon (O. Holtzmann, *Leben Jesu,* 1901, p. 371). Según Josefo, los romanos incendiaron la casa de justicia *después* de haber destruído el Templo y edificios anejos, pero *antes* de conquistar la ciudad alta. Los edificios incendiados juntamente con la casa de justicia pertenecían claramente, según Josefo, a la ciudad y no al Templo. También parece indicar una posición relativamente baja de este edificio al dato de los Hechos de los Apóstoles donde se habla de «subir» y «bajar» al local de justicia (22, 30; 23, 10).

Según la Mishna, el Sanedrín acostumbraba a reunirse en el interior del Templo, en un lugar llamado *lischkath haggazith* (cf. las pruebas de Billerbeck, o. c., I, p. 998 s.). Este nombre es diversamente interpretado, bien como «sala junto al Xystos» (cf. Schürer, o. c., II, p. 211), bien como «sala en la que se pronuncia justicia» (Reifmann, citado por S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot,* 1933, p. 42 s.), bien como «sala del sillar» (así la mayoría de los autores). Si se acepta esta última interpretación, no hay que entender esta expresión como si quisiera indicar que esta sala estuviese edificada con piedra de sillería, ya que, como nota Schürer con acierto, esto no era algo tan característico como para que pudiera dar nombre a la sala. Últimamente se ha sospechado más bien que la calificación «sala del sillar» viene de que esta sala estaba cubierta con una sola piedra. En este caso podría tratarse de la cripta situada bajo la piedra sagrada de la actual mezquita, cripta que ya en el templo de Salomón y de Zorobabel parece constituía el punto central (S. Krauss, o. c., p. 380; cf. H. Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem,* 1933). Schürer y Billerbeck tienen el dato de la Mishna por digno de crédito. Creen poder explicar así la razón por la que no se eligió para

el proceso de Jesús este lugar sino el palacio de Caifás, diciendo que, como las puertas del monte del Templo se cerraban por la noche (Middot, I, 1), la sala del sillar, situada en el recinto del Templo, no podía ser utilizada en un proceso nocturno (cf. Schürer, o. c., II, p. 213; Billerbeck, o. c., I, página 101). Mas contra esto habla el dato de San Marcos en 26, 3. Además, esto se puede defender tan sólo si la última noche de Jesús no fué la noche de Pascua, en contra de los testimonios de los sinópticos, ya que en esta noche las puertas del Templo se abrían a media noche y no al amanecer, como de ordinario (*Ant.*, 18, 2, 2, § 29). Los Hechos de los Apóstoles hacen bastante inverosímil que en tiempo de Jesús, o algunos años más tarde, acostumbrase a reunirse el Sanedrín en el interior del Templo, ya que se dice en 22, 30-23, 10 que en las sesiones del Sanedrín tomaban parte también personas no judías, como, por ejemplo, el tribuno militar de Jerusalén, a las cuales no estaba permitida la entrada al interior del Templo.

El Talmud afirma que el Sanedrín, cuarenta años antes de la destrucción del Templo, dejó de celebrar sus sesiones en *lischkath haggazith* y que desde entonces las celebró en las salas de compra (o en una sala de compra) (cf. las pruebas en Billerbeck, o. c., I, p. 1000). Schürer, o. c., II, p. 212, rechaza esta tradición como completamente falsa, pero ha sido en ello muy contradecido. S. Krauss, o. c., p. 25, recuerda la tienda de los hijos de Janán, citados en Jer., 35, 4, que estaba situada en el monte del Templo, así como el papel preponderante que la familia sacerdotal de Anás representaba en tiempos del segundo Templo; recuerda también las «salas de Janán», a menudo citadas por los rabinos. Krauss cree, por ello, que la noticia del Talmud significa que el Sanedrín, hacia el año 30, fué trasladado desde la sala del sillar a la sala de Anás, que estaba igualmente situada en el monte del Templo. Otros, como J. Dérenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (1864), pp. 244-246, sitúan las tiendas de la casa de Janán no en el monte del Templo, sino en el Monte de los Olivos y suponen que ambos montes estaban unidos entre sí por medio de un puente. J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, [2](1934), p. 470, es favorable a esta opinión. Según él, Jesús fué conducido probablemente desde Getsemaní a una de las tiendas de la casa de Anás, puesto que éste era el lugar a donde se podía llegar más rápidamente para celebrar un juicio. De una manera particularmente enér-

gica ha defendido D. Chwolson, *Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes*, [2](1908), p. 123, la identificación de la sala de compra del Talmud con las tiendas del monte de los Olivos que pertenecían a la familia de Anás. Según él, allí se trasladó hacia el año 30 la sede del Sanedrín y allí fué conducido también Jesús tras el prendimiento.

De estas tres localizaciones hay que excluir la de la Mishna. Aunque es posible que el Sanedrín se reuniese anteriormente en el vestíbulo del Templo, no era este ya el caso en tiempo de Jesús. Resta preguntarse si hay que decidirse por los datos de Josefo o por los del Talmud. Unos, como Schürer y O. Holtzmann, se atienen a Josefo. Los autores judíos dan de ordinario la preferencia al Talmud, aunque no se ponen luego, ciertamente, de acuerdo sobre el lugar en que hay que situar exactamente la sala de compra de que habla el Talmud. También podría pensarse que Josefo y el Talmud hablan del mismo edificio. G. Dalman, *Jerusalem und sein Gelände* (1930), p. 194, parece identificar efectivamente las tiendas de compras del Talmud con la casa de justicia de Josefo. De una manera ingeniosa, pero sin aquilatar demasiado, ha intentado J. Pickl, *Messiaskönig Jesus* (1935), página 267 s., combinar las distintas tradiciones. Según él, primitivamente hubo al sudoeste del Templo, ante el arco de Coponio, una sala de venta para comerciantes y cambistas; tras la edificación del nuevo atrio sur del Templo se establecieron en él los comerciantes, y el Sanedrín eligió como local para sus sesiones la sala junto al arco de Coponio que había quedado libre. Otros sospechan sencillamente que el interrogatorio previo ante Anás se celebró en una de las salas de venta, mientras que el proceso principal se celebró en el palacio de Caifás (así G. H. C. MacGregor, *The Gospel of John*, 1928, p. 329 s.).



Pero, en resumidas cuentas, si queremos renunciar a palabras vanas, hay que confesar que no podemos indicar la razón por la que el proceso contra Jesús se celebró en casa de Caifás, casa que no era el local ordinario de reunión del Sanedrín.

Apéndice V: La narración de San Lucas sobre la vista ante el Sanedrín (22, 66-71)

Mientras que la narración de San Mateo sobre el proceso del Sanedrín (26, 57-68) se ciñe estrechamente en su estructura y en sus particularidades a la de San Marcos (para las peculiaridades cf. J. Schmid, *Das Ev. nach Mt.*, [2][1952], p. 281 ss., N. A. Dahl, «Die Passionsgeschichte bei Matthäus», *N. T. Studies*, [2][1955], pp. 17-32), San Lucas recorre en este caso caminos propios. San Lucas ordena los sucesos de la siguiente manera: prendimiento y conducción de Jesús a casa del Sumo Sacerdote (22, 47-54), negación de San Pedro (22, 55-62), ultraje de Jesús por los hombres de la guardia (22, 63-65), reunión del Sanedrín al amanecer e interrogatorio de Jesús en relación a su mesianidad (22, 66-71).

La diferencia más notable es la colocación de la vista al tiempo del amanecer. En este punto creen muchos investigadores que se debe dar la preferencia a la narración de San Lucas sobre la de San Marcos, por ejemplo, A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, II (1908), p. 610; R. W. Husband, *The Prosecution of Jesus* (1916), p. 207; H. Danby, *Journ. of Theol. Studies*, 21 (1919-20), pp. 61-64; F. C. Burkitt, *The Gospel History and its Transmission*, [5](1925), p. 137 s.; J. Weiss-W. Bousset, *Die drei älteren Evangelien*, [4](1929), p. 210; K. Kastner, *Jesus vor dem Hohen Rat* (1930), página 188; F. Hauck, *Das Ev. des Mk.* (1931), p. 177; J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, [2](1934), p. 472; J.-M. Vosté, *De passione et morte Jesu Christi* (1937), p. 115 s.; P. Benoit, *Angelicum*, 20 (1943), p. 150 s.; K. H. Rengstorf, *Das Ev. nach Lk.*, [4](1949), p. 248; M.-J. Lagrange, *Das Evangelium von Jesus Christus* (1949), pp. 575 y 715; J. Lebreton, *Dict. de la Bible*, Suppl. IV (1949), p. 1053 s.; J. Ricciotti, *Leben Jesu* (1949), p. 613; V. Taylor, *The Gospel acc. to St. Mark* (1952), pp. 646 y 565; V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (1954), p. 198; cf. también R. Bultmann, *Geschichte der synopt. Tradition*, [2](1931), páginas 292 y 294.

Podría asentirse a esta opinión, si fuese posible probar que San Lucas debe estas peculiaridades a alguna fuente especial. Pero tal fuente no es conocida. Lo que San Lucas narra en 22, 54-71 no dice nada más de lo ya narrado por San

Marcos. Por otra parte, la manera como San Lucas ordena cada trozo puede comprenderse por la técnica literaria de este evangelista. La tendencia de San Lucas, perceptible también en otros pasajes, de dar a su narración un carácter seguido, explica perfectamente la razón por la que reduce a uno solo el relato del proceso ante el Sanedrín, que en San Marcos se halla interrumpido dos veces. La mayor interrupción en San Marcos, la historia de la negación de San Pedro, que tuvo lugar en el atrio del Sumo Sacerdote, la pone San Lucas después de hablar de la conducción de Jesús a la casa del Sumo Sacerdote. A la escena de la negación hace seguir el episodio del ultraje de Jesús por los criados que le custodiaban. Este hecho, narrado por San Marcos al final del proceso del Sanedrín, es anticipado, reducido, por San Lucas por la misma razón que la historia de la negación: porque su narración del proceso, cuya segunda parte (Jesús ante Pilato) es propia de él, debía ser una narración libre de episodios secundarios y accesorios, dedicada al curso propio del proceso. Como Lc., 22, 66, según la crítica literal, es una asociación de Mc., 14, 53 y 15, 1, la indicación de tiempo en San Lucas, si bien vale para indicar la continuidad histórica, tiene metódicamente un valor secundario. Esta diferencia con San Marcos es, por lo demás, inteligible si se piensa que San Lucas cuenta solamente la fase final del proceso que, sin duda, tuvo lugar ya al amanecer. El interrogatorio de los testigos lo pasa por alto porque en la práctica no tuvo resultado. Tampoco cita la formal sentencia de muerte, que no decidió definitivamente la suerte de Jesús y que, si se atiende a la sentencia siguiente de Pilato, era jurídicamente de difícil comprensión para aquellos lectores del evangelio que no estuviesen muy familiarizados con las circunstancias jurídicas de Judea. Tampoco repara propiamente en el papel preponderante que representó el Sumo Sacerdote en el interrogatorio de Jesús. Como interrogadores se nombra en general «al Sumo Sacerdote y a los escribas». Todo esto hace claro que San Lucas, que conocía ciertamente la narración de San Marcos, quiso dar sólo una noticia sumaria del proceso. Por ello sería inadmisible hacer valer sus peculiaridades en contra de San Marcos y afirmar, por ejemplo, que el Sanedrín no dictó ninguna sentencia de muerte contra Jesús (cf., v. gr., Husband, o. c., p. 135; Klausner, o. c., p. 465, nota 71; Fr. Hauck, *Das Ev. des Lk.* [1934], pág. 275; Rengstorf, o. c., p. 249; acertadamente J. Schmid, *Das Ev. nach Lk.*, ²[1951], p. 274 s.; también J. Finegan,

Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu [1934], pp. 23-25, aunque, ciertamente, la argumentación de este último es muy débil).

Sólo en un aspecto es la narración de San Lucas más completa que la de San Marcos. La pregunta sobre la mesianidad y filiación divina de Jesús es dividida en dos preguntas independientes y, correspondientemente a ellas, se narran dos respuestas de Jesús. En esto *puede* haber seguido San Lucas una tradición propia (¿tradición de San Juan?); cf. P. Benoit, o. c., p. 149, nota 2; E. Osty, «Les points de contact entre le récit de la passion dans Saint Luc et Saint Jean», *Rech. de Science Rel.*, 39 (1951), pp. 146-154; pero también es posible que sólo haya querido dar una forma más vigorosa a la narración de San Marcos. El plus en cuestión se limita al comienzo (que alude a 20, 3 y 8; cf. también Jer., 38, 15) de la respuesta de Jesús (22, 67-68): «Si os lo dijere, no me creeréis; y si os preguntare, no responderéis.» Aunque Jesús, en San Lucas, responde por dos veces, no se narra la declaración de su vuelta sobre las nubes del cielo. La expresión «poder de Dios» (Lc., 22, 69) indica que el logión sobre el sentarse a la derecha de Dios es secundario en contraposición a la versión de San Marcos. San Marcos, en el que «Poder» es perífrasis de «Dios», posee sin duda aquí la versión primitiva.

Sobre el sentido de la doble pregunta cf. página 165, nota 14; para la hipótesis de una sesión especial por la mañana, cf. páginas 186-190; para la colocación que hace San Lucas de la escena del escarnio de Jesús, cf. página 146, nota 58; para la omisión de San Lucas del interrogatorio de los testigos cf. página 135, nota 28; y para todo en general cf. J. C. Hawkins, «Three Limitations to Luke's Use of Saint Mark's Gospel; 3. Saint Luke's Passion-Narrative considered with reference to the Synoptic Problem», en *Oxford Studies in the Synoptic Problem* (1911), pp. 76-94; A. Barr, «The Use and Disposal of the Marcan Source in Luke's Passion Narrative», *Expos. Times*, 55 (1943-44), pp. 227-231; M. Kiddle, «The Passion Narrative in Saint Luke's Gospel», *Journ. of Theol. Studies*, 36 (1935), pp. 267-280; P. Winter, «The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV», *Studia Theologica*, 3 (1955), pp. 138-172; V. Taylor, «Sources of the Lucan Passion Narrative», *Expos. Times*, 68 (1956), p. 95.

Apéndice VI: La historicidad del juicio ante el Sanedrín

Hans Lietzmann, profesor en Berlín de Historia Antigua de la Iglesia († 1942), publicó en 1931, en el Boletín de Sesiones de la *Academia Prusiana de la Historia*, un estudio sobre el proceso de Jesús, que representa el intento más digno de atención de refutar la interpretación tradicional de Mc., 14, 53-15, 1. En este *estudio* Lietzmann llega a las siguientes conclusiones: La autoridad judía no dictó sentencia de muerte ni llevó a cabo un proceso contra Jesús, sino que únicamente le entregó, detenido, a la *autoridad romana*; por tanto, el pasaje Mc. 14, 55-65 no es histórico. Esta conclusión se apoya en las siguientes consideraciones: 1.ª Al supuesto juicio ante el Sanedrín no asistió ni San Pedro *ni ningún otro* testigo, ya que de otra manera esto sería comprobable; por tanto, todo relato sobre tal juicio es sospechoso. 2.ª La narración que hace San Marcos del juicio en 14, 55-65 es una interpolación posterior en la historia de las negaciones de San Pedro, pues la narración de 14, 54, que es más antigua, *prosigue* en 14, 66. 3.ª La reunión del Sanedrín que se cuenta en 15, 1 no tiene ninguna relación con 14, 55-65; por lo tanto, es claramente una repetición y, desde luego, la *versión más antigua*. 4.ª Los judíos poseían en tiempo de Jesús una competencia penal ilimitada; si el Sanedrín hubiese dictado una sentencia de muerte, Jesús hubiese sido apedreado.

El estudio de Lietzmann alcanzó un prestigio inmenso, pues fué publicado, resumido, en diversos órganos (por ejemplo, en el *Manchester Guardian* del 11-7-31, en la revista *Forschungen u. Fortschritte*, 1931, p. 280, y en doce periódicos alemanes de los más leídos), llegando de esta manera al gran público. También en los círculos especializados ocasionó una viva discusión. Lietzmann se vió obligado a defender su posición contra diversos ataques, en la revista, por él publicada, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* (año 1931, pp. 211-215; 1932, pp. 78-84). En su *Geschichte der Alten Kirche*, I, [2](1937), p. 50, hace sobre el proceso del Sanedrín la siguiente advertencia, que es mucho más prudente: «Me abstengo de decidir si en esta narración (Mc., 14, 55-65) se han conservado recuerdos de hechos reales.» Los

especialistas han aplicado la lupa crítica sobre todo a la opinión de Lietzmann sobre la plena jurisdicción penal del Sanedrín; véase para esto el Apéndice VIII. Las otras afirmaciones han sido menos atacadas; véase, sin embargo, M. Dibelius en *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 30 (1931), pp. 193-201; M. Goguel, ib. 31 (1932), pp. 289-301; P. Fiebig, *Theol. Studien u. Krit.*, 104 (1932), pp. 213-228; H. Kosmala, *Saat auf Hoffnung*, 69 (1932), pp. 25-39; G. D. Kilpatrick, *The Trial of Jesus* (1953), pp. 1-16. Hoy el punto de vista de Lietzmann es defendido en lo fundamental, además de por su discípulo Jack Finegan, por Erich Klostermann y Rudolf Bultmann, para no citar más que los nombres más importantes.

Lo decisivo, ciertamente, en esta cuestión es el peso de los argumentos y no el de los nombres. ¿Qué peso tienen estos argumentos? La primera objeción de Lietzmann ha sido tratada ya en el capítulo «Las fuentes». No es justo que hagamos depender la aceptación de una narración del hecho de que nosotros podamos dar el nombre de un determinado testigo ocular para el hecho correspondiente. ¡A cuántos documentos y narraciones habría que renunciar si se aplicase consecuentemente este criterio a la investigación histórica! Además, no es cierto que en nuestro caso no podamos citar nombres. Tanto José de Arimatea como Nicodemo podían ciertamente dar noticias fidedignas sobre lo esencial del curso del proceso. Joh. Weiss-W. Bousset (*Die drei älteren Evangelien*, [4]1929, p. 210) dice, con razón, que «no se puede pensar que los amigos de Jesús, tras su muerte, no se hayan informado lo más exactamente posible sobre lo ocurrido en el interrogatorio». Lo más natural es «que los motivos de la condenación de Jesús fuesen vivamente discutidos en Jerusalén entre amigos y enemigos»; por tanto, habría que considerar las narraciones evangélicas como el sedimento de estas discusiones (cf. expresiones semejantes en B. Sc. Easton, *American Journal of Theology*, 19 [1915], p. 433; A. H. McNeile, *The Gospel according to Saint Matthew* [1915], p. 398; Ed. Meyer, o. c., I, p. 197; V. Taylor, *The Gospel acc. to St. Mark* [1952], p. 565). Maurice Goguel, que en lo fundamental no es adversario de Lietzmann, observa que los sanedritas no pudieron hacer otra cosa que dar informes exactos sobre el curso del proceso y sobre las supuestas palabras de Jesús, para defenderse contra los cristianos, que les acusaban de haber matado a un inocente (*Zschr. f. ntl. Wiss.*, 31 [1932], p. 234).

En cuanto a la segunda objeción de Lietzmann, es verdad que el fragmento Mc., 14, 55-65 interrumpe la historia de la negación, que empieza en el versículo 54 y acaba en los versículos 66-72. Pero ¿qué significa esto? En ningún caso otra cosa sino que San Marcos ha dado a la vez la narración de las negaciones de San Pedro y la narración de la sesión del Sanedrín. Ni el mismo Lietzmann se atreve a afirmar que la narración del proceso haya llegado al evangelio de San Marcos sólo por interpolación, puesto que los autores del evangelio de San Mateo y de San Lucas la encontraron ya en el ejemplar del evangelio de San Marcos que ellos poseían. Lietzmann decreta que la historia de la negación es más antigua que la historia del juicio ante el Sanedrín, mas le falta para ello todo apoyo. Se puede indicar con bastante seguridad con qué intención compuso San Marcos las dos narraciones que tenía a la vista. Como se trataba de dos sucesos simultáneos, no podía ponerlos simplemente uno después de otros, sino que se sirvió de un artificio literario característico en él. No piensa en un orden sucesivo, sino que da en primer lugar la historia del proceso y después la de la negación. Pero al hacer referencia a la segunda al empezar a narrar la primera, da a entender de una manera hábil la simultaneidad de los dos hechos. (Sobre esta técnica del evangelista véase Ernst von Dobschütz, «Zur Erzählerkunst des Markus», *Zschr., f. ntl. Wiss.*, 27 [1928], pp. 193-198, especialmente 197 s.). Tras la historia de la negación toma de nuevo el hilo de la acción principal y por ello nombra otra vez a las personas participantes en el proceso (15, 1; cf. 14, 53 y 55). Un caso muy semejante de repetición se halla en 14, 66, donde las palabras «estando Pedro abajo en el atrio» vuelven a presentar la situación ya descrita en el versículo 54. También en este caso la repetición es exigida por la interpolación que precede (vv. 55-65). De esto se deduce también que la tercera objeción de Lietzmann carece de valor, pues así como 14, 66 no es repetición de 14, 54, y mucho menos «la versión más antigua», tampoco 15, 1 es *repetición* de 14, 55. Lo que hay más bien en 15, 1 es, en parte, una reanudación del hilo de la narración interrumpida y, en parte, una continuación de la historia. Sobre la cuarta objeción de Lietzmann se tratará más tarde detenidamente en el apéndice VIII.

Los reparos puestos al *contenido* de Mc., 14, 55-65 no son concluyentes. Al argumento de que «se encuentran viola-

ciones demasiado graves contra la manera de llevar un juicio según la tradición rabínica» (E. Klostermann, *Das Mk.-Ev.*, [3][1936], p. 154; cf. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, [2][1931], p. 290. Olmstead, o. c., p. 228) ha quitado todo fundamento a la más reciente investigación sobre la Mishna (cf. apéndice VII). Aun cuando los autores nombrados, siguiendo a E. Wendling (*Die Entstehung des Markusevangeliums* [1908], p. 181), explican el discutido pasaje de San Marcos como si fuese una reproducción de la narración del proceso ante Pilato (así piensa también Ch. Guignebert, *Jésus* [1947], p. 567), hay que indicar que ambas narraciones, si se prescinde del paralelismo determinado por las circunstancias análogas, no coinciden en los rasgos principales. Sobre todo hay dos datos de la primera narración que prueban que el excluir este pasaje es una arbitrariedad. Según San Marcos, las amenazas de Jesús contra el Templo tuvieron un cierto papel en el juicio ante el Sanedrín. Está fuera de duda, por Jn., 2, 19, y Act., 6, 14, que aquí se hace referencia a unas palabras verdaderamente dichas por Jesús. Pero San Marcos no narra estas palabras en su historia de la obra pública de Jesús, sino sólo en 15, 29, donde se da claramente por supuesto que el lector ya está enterado de ellas por un pasaje anterior del evangelio. ¿De dónde pudo San Marcos sacar estas palabras sobre el Templo sino de la narración sobre el proceso del Sanedrín que a él le había llegado? Precisamente porque esta narración contenía ya estas palabras, pertenecientes sin duda a la historia de Jesús, se prueba que se trata de una buena tradición. Algo parecido puede decirse de la respuesta de Jesús a la pregunta del Sumo Sacerdote en Mc., 14, 62. Querer explicar estas expresiones como invención de los enemigos judíos de Jesús es algo abiertamente absurdo. Pero tampoco puede ser creación de la tradición cristiana, pues ésta difícilmente habría puesto en la boca de Jesús el primitivo tema escatológico de 14, 62; y aun cuando, con E. Grässer (*Das Problem der Parusieverzögerung in den synopt. Evangelien u. in der Apg.*, 1957, p. 175), se pudiera tener esto por posible (porque, como Grässer sospecha, por la escena del interrogatorio sobre la confesión mesiánica le llegó a la comunidad algo que ella «interpretaba» según Dan, 7 y Ps. 110), siempre cabría preguntarse por qué la comunidad no se refirió en este caso al tema, ampliamente convincente, de la resurrección al tercer día. En tales reflexiones se apoya también M. Goguel (*Zschr., f. ntl. Wiss.*, 31 [1932], pági-

na 298; *Jésus*, ²[1950], p. 419 s. y 425; así como E. Lohmeyer, *Das Ev. des Mk.* [1937], p. 330 s.; W. G. Kümmel, *Verheissung u. Erfüllung* ²[1953], p. 44), al declarar que la respuesta de Jesús a la pregunta de Caifás es «rigoureusement authentique». La realidad es, pues, la siguiente: a los primeros evangelistas les había llegado ya una narración sobre el proceso de Jesús ante el Sanedrín. Se puede demostrar que, al menos, dos elementos importantes de esta narración son auténticos y se apoyan en una fuente fidedigna. En tales circunstancias un historiador, aunque sea de un escepticismo inusitado, no dudará en dar crédito a esta narración.

Finalmente, la imposibilidad de rechazar el pasaje Mc., 14, 55-65 se deduce también de los pasajes referentes a San Pedro, 14, 53-54 y 14, 66-72, cuya autenticidad no es puesta en duda ni siquiera por Lietzmann. Estos pasajes sobre San Pedro, al ser interrumpidos por Mc., 14, 56-65, amontonan enigma sobre enigma. Si Jesús no fué interrogado y condenado por el Sanedrín, ¿por qué se reunieron los sanedritas a media noche, inmediatamente después del prendimiento de Jesús en casa del Sumo Sacerdote (14, 53)? ¿Se habrían apresurado de tal manera sólo por ver al hombre que odiaban? ¿Por qué permanecieron los criados del Sumo Sacerdote hasta la mañana en el patio de su palacio en vez de irse a casa (14, 54. 66-70)? ¿Qué fin persigue Pedro al merodear por las cercanías del palacio, sino enterarse de qué decidían contra el prisionero los hombres allí reunidos (14, 54)? Todas estas preguntas no encuentran una respuesta satisfactoria si no se concede crédito a la narración de San Marcos sobre el proceso de Jesús.

VALORACIÓN CRÍTICA DEL JUICIO ANTE EL SANEDRÍN

EL juicio ante el Sanedrín constituye la primera parte fundamental del proceso de Jesús y de él depende decisivamente la respuesta al problema tan apasionadamente discutido de la responsabilidad de los judíos en la crucifixión de Jesús. Es menester, por tanto, examinar con algún detenimiento algunos de los problemas relacionados con este asunto.

Para poder juzgar con rectitud esta fase del proceso deben quedar antes bien claros los cuatro siguientes problemas: 1.° ¿Dictó el Sanedrín una formal sentencia de muerte? 2.° ¿Qué hecho sirvió de base a esta sentencia? 3.° ¿El proceso ante el Sanedrín fué conducido de manera legal o no? 4.° ¿Tuvo lugar tras el proceso nocturno una nueva sesión por la mañana?

1.° Está comprobado que los sanedritas al final del juicio contra Jesús le declararon culpable. Lo único que se puede discutir es si este veredicto de los sanedritas puede ser considerado como una formal sentencia de muerte. Muchos investigadores niegan que el Sanedrín dictase una sentencia de muerte, aunque admiten que tuvo lugar verdaderamente una reunión oficial del Sanedrín[1].

[1] Son de esta opinión los autores citados en las págs. 23-25, bajo el apartado 4d; cf. además Rosadi, o. c., p. 159: «La declaración de culpabilidad no fué una sentencia judicial, sino simplemente una acusación». Daniel-Rops unas veces llama a la decisión del Sanedrín «veredicto» (o. c., p. 589), otras «acuerdo de matar a Jesús» (p. 591) y otras «acuerdo de pena de muerte» (p. 598).

La mayoría de estos autores dicen que los mismos evangelistas no califican como sentencia de muerte la decisión final del tribunal judío[2]. Contra esto hay que decir que, en todo caso, San Marcos, cuya narración es fundamental para la reconstrucción de los hechos, habla de una sentencia de muerte de parte de los judíos. Es verdad que se sirve para ello de un giro algo especial: «Y todos sentenciaron que él era reo de muerte» (14, 64). Por extraña que pueda ser esta formulación, indica claramente que tuvo lugar una sentencia (κατέκρινον) y que en ella se condenó a muerte. Por tanto, San Marcos no habla de un simple veredicto. Esto está además confirmado por otro pasaje del mismo San Marcos. En 10, 33 dice el evangelista que Jesús profetizó que los sumos sacerdotes y los escribas, es decir, los sanedritas, *«le condenarían a muerte»*[3]. Si se tiene en cuenta, finalmente, la poca exactitud con que se expresa después San Marcos al hablar de la condenación de Pilato (15,

Bickermann, o. c., p. 180-184, ha intentado probar de la manera más detallada esta opinión. Cf. también P. W. Schmidt, *Die Geschichte Jesu,* II (1904), p. 384: «De la incomprensibilidad histórica de la «blasfemia» por la que Jesús debió ser condenado se deduce que el Sanedrín en esta ocasión no dictó ninguna sentencia de muerte». Según Goguel, o. c., p. 426, el Sanedrín hizo constar simplemente que Jesús había dicho palabras por las que merecía la muerte; por lo tanto, dió una opinión, mas no una sentencia. Más discretamente habla P. Benoit, *Angelicum,* 20 (1943), p. 162, nota 3: «Il est permis de voir dans le séance du Sanhédrin una réunion délibérative qui n'avait pas à observer toutes les formes légales, et dans sa sentence finale une décision véritable, mais qui n'avait pas de soi valeur de condemnation formelle.»

[2] Goguel, o. c., p. 426: «Aucun de ces textes n'exprime formellement l'idée d'une condemnation. Il n'y a pas autre chose qu'une déclaration de culpabilité.» Según Bickermann, o. c., página 183, hay que traducir Mc., 14, 64, de la siguiente manera: «Tous se prononcèrent contre lui comme ayant merité la mort.»

[3] La autenticidad del texto está fuera de duda. S. Zeitlin, *Who Crucified Jesus?* [2](1947), p. 173, afirma que algunos manuscritos omiten en San Marcos las palabras «a muerte» y cree que esta versión es la original. Pero ni la octava edición de Tischendorf ni la edición del texto de San Marcos por S. C. E. Legg (*N. T. Graece, Ev. sec. Marcum,* Oxonii, 1935) dicen que exista algún manuscrito con esta omisión.

15), que fué ciertamente una sentencia de muerte, se llegará a la conclusión de que el evangelista dice bien claro que la decisión del Sanedrín fué una sentencia de muerte[4]. El hecho de que los otros dos sinópticos no se expresen con tanta exactitud no cambia nada lo dicho[5]. Además, el mismo San Mateo presupone en 27, 3 una sentencia de muerte de parte de los judíos. Cuando Jesús era conducido a Pilato, Judas se arrepintió porque deducía de este hecho que su maestro «había sido sentenciado» (κατεκρίθη).

Hay algunos intérpretes, por otra parte, que admiten que San Marcos (y San Mateo) narran un procedimiento judicial en toda forma que acaba con una sentencia de muerte, pero niegan exactitud histórica a esta narración[6]. Es claro que tal tesis sólo puede justificarse si abogan por ella muy fuertes argumentos. Los que a este respecto se proponen no pueden ser calificados en ningún caso de convincentes. Es falso decir que el Sanedrín no pudo dictar una sentencia de muerte porque Jesús no dijo palabra alguna que pudiera interpretarse como blasfemia. Tampoco se prueba que en aquel tiempo el Sanedrín estuviese privado

[4] Cf. J. Weiss, *Das älteste Evangelium* (1903), p. 315: «No puede dudarse de que San Marcos nos narra un formal procedimiento judicial y una condenación jurídicamente válida.» Lo mismo dice C. G. Montefiore, *Synoptic Gospels*, I [2](1927), página 361. Con más reservas habla V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (1952), p. 570: «The judgment ἔνοχον εἶναι θανάτου appears to express a judicial opinion or verdict rather than a sentence probably because Mark is aware that the Sanhedrin was not able at this time to exact penalty of death by stoning. Nevertheless, a formal judgment is expressed, and this confirms the opinion that Mark looks upon the *gathering* as a judicial court.»

[5] Mt., 26, 66: «Ellos respondieron: Reo es de muerte.» Lc., 22, 71, omite esta observación.

[6] Así dice, v. gr., J. Weiss, o. c., p. 315: «Según el derecho judío sólo estaba probado el crimen de blasfemia, costando en este caso la vida, si el acusado en sus palabras pronunciaba claramente el nombre santísimo de Dios. No ocurrió esto en el caso de Jesús; luego no pudo ser condenado formalmente a muerte por blasfemia.» Lo mismo dice Montefiore, o. c., p. 361. Bickerman, o. c., p. 183, según el cual en Mc., 14, 64 no se narra ninguna sentencia de muerte, ve en 10, 33 sólo un dato falso del evangelista.

de toda competencia judicial en los asuntos capitales[7]. El único argumento al que se podría conceder algo de valor sería la *referencia* a la tendencia de la antigua Iglesia a acentuar en demasía la responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús. Esta tendencia que, según se dice[8], va desde San Justino hasta San Agustín, tendría sus fundamentos en la Iglesia primitiva y por ella se explicaría el afán de los evangelistas por caracterizar como culpa jurídica de los judíos lo que fué solamente culpa moral. Mas tampoco este argumento convence. Si se supone que esta tendencia existía ya en los primeros cristianos, debería haber sido recalcada fuertemente por los evangelistas posteriores. Pero ocurre precisamente lo contrario. San Mateo en su narración sobre el proceso del Sanedrín no dice la palabra decisiva («le condenaron»), para esta su supuesta intención, y sólo en otro lugar posterior, y como de paso, habla de la condenación. San Lucas narra el juicio. Pero ni aquí ni en ningún otro pasaje nombra la sentencia de muerte dictada por los judíos. El cuarto evangelista pasa por alto hasta el mismo proceso del Sanedrín. Estas observaciones prueban claramente que la Iglesia primitiva no dió demasiada importancia a la responsabilidad *jurídica* del Sanedrín.

2.º Según la narración de San Marcos, no puede haber duda alguna de que el único fundamento para la sentencia de muerte dictada por los sanedritas fué el testimonio mesiánico de Jesús sobre sí mismo, que interpretaron como blasfemia. Diversos autores[9] afirman que, aparte de la blas-

[7] Cf. la nota anterior y el Apéndice VIII.

[8] Cf. Bickermann, o. c., p. 183 s.

[9] J. Salvador, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple Hebreu*, II (1828), p. 76 s.; L. Saalschütz, *Das mosaische Recht*, II (1853), p. 625; E. Renan, *Vie de Jésus* (1883), p. 407; R. v. Mayr, o. c., p. 296 s.; Doerr, o. c. pp. 39-42; P. Roué, *Le procès de Jésus* (1924), p. 56 ss.; Husband, o. c., p. 226; K. Kastner, *Jesus vor dem Hohen Rat* (1929), p. 10 s. — Al «tentador» (*mesith*), es decir, aquel que había seducido a la idolatría a una sola persona, y al «seductor» (maddiah), es decir, aquel que como miembro de un grupo hacía renegar a este grupo, correspondían, según la Mishna Sanh., VII, 10, la pena de lapi-

femia, Jesus fué también acusado y condenado por seducción y falsas profecías. Para el primero de estos dos delitos, la seducción a la idolatría, se remiten a Mt., 27, 63, donde los jerarcas llaman a Jesús «impostor» (πλάνος), a Jn., 7, 12, donde una parte de la muchedumbre dice: «seduce al pueblo» y finalmente a Lc., 23, 2 y 5, donde los sanedritas acusan a Jesús ante Pilato de agitador. Se cita, además, la noticia del Talmud, según la cual Jesús fué ejecutado como tentador *(mesith)*. Por lo que al Talmud se refiere, ya se ha indicado que no tiene ningún valor histórico. La acusación formulada ante Pilato no se refiere a una seducción en sentido religioso, es decir, una seducción a la idolatría, sino a una agitación del pueblo en sentido político. Y el insulto que los jerarcas lanzan a Jesús, «impostor», no tiene ninguna relación visible con el proceso de Jesús (así como tampoco la tiene Jn., 7, 12 y 47). Tampoco, según la narración de los sinópticos, desempeñó papel alguno en la condenación el delito de falsas profecías[10]. Es verdad que

dación. Como esta pena ya estaba prevista en el Antiguo Testamento (al menos para el tentador: Deut., 13, 7-12), es seguro que en el tiempo de Jesús tenía validez jurídica. Esto lo prueba también el Escrito de Damasco XII, 3, donde se determina que el seductor «debe ser juzgado según la ley contra los evocadores de muertos», es decir, según Lev., 20, 27, con la lapidación. No hay motivo para suponer que Jesús fuera acusado de «anciano rebelde», ya que Jesús no era ningún anciano (perito en la Ley), ni opuso nada contra una sentencia judicial ni indujo a otros a acciones ilegales, todo lo cual pertenecía, según Mishna Sanh., XI, 2, al concepto de «anciano rebelde». El Deut., 17, 12, le castiga con la muerte; la Mishna, más concretamente, con la muerte por horca.

[10] Contra J. Weiss, o. c., p. 312, cf. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* [2](1949), p. 44, y *ThW V*, p. 899, nota 85. Mishna Sanh., XI, 4, dice: «Profeta falso es el que profetiza algo que no ha oído o que no le ha sido dicho.» Mishna Sanh., XI, 1, determina para este crimen la pena de horca; Deut., 13, 6, por el contrario, dice en general: «Todo profeta o soñador debe ser matado... Así harás desaparecer la maldad de en medio de ti.» Cf. Deut., 18, 20: «Tal profeta debe morir.» Probablemente el crimen de falsa profecía se castigaba en tiempo de Jesús con la lapidación, ya que la fórmula de exterminio de Deut., 13, 6, aparece en otros lugares en unión de la amenaza de muerte por lapidación, v. gr., Deut., 21, 21: Al hijo rebelde «le lapidarán

tras la condenación Jesús fué escarnecido, al parecer, como falso profeta; mas esto no presupone necesariamente que la sentencia se hubiese apoyado en esta especial acusación. Además, el judaísmo se imaginaba precisamente al Mesías dotado del don de profecía y conocimiento de cosas ocultas. La escena en la que los criados se burlan de Jesús recuerda mucho la singular creencia rabínica de que el Mesías, sin hacer uso de los ojos y los oídos, podía por el solo olfato conocer lo justo y lo injusto[11]. Finalmente, la acusación de magia[12] aparece sólo en declaraciones ocasionales de los enemigos de Jesús durante su obra pública (Mc., 3, 22 y paralelos, Mt., 9, 34), pero no en el juicio. No puede, por tanto, mantenerse la opinión de que, para su sentencia de muerte el Sanedrín se fundó, a más de la blasfemia, en algún otro delito.

¿En qué consistió, según la opinión de los sanedritas, esta blasfemia? Seguramente no en las palabras dichas por Jesús contra el Templo, ya que esta acusación tuvo que ser abandonada por falta de unanimidad entre los testigos. Tampoco en que Jesús pronunciase directamente el nombre de Dios, ya que evitó pronunciar este nombre, usando la circunlocución «Poder». Hay que decir, pues, que Jesús cometió el crimen de blasfemia *única y exclusivamente por*

todos los hombres de la ciudad. *Así quitarás el mal de en medio de ti*». No puede decirse con toda seguridad si San Pedro y San Juan, Hech., 4-5, fueron acusados de pseudoprofetas o de seductores del pueblo o de las dos cosas (esto último dice G. Hölscher, *Die Mischnatractate «Sanhedrin» und «Makkot»*, 1910, página 113).

[11] Billerbeck, o. c., I, p. 641; II, p. 439.

[12] Cf. C. H. Kraeling, «Was Jesus Accused of Necromancy»?, *Journ. of Bibl. Lit.*, 59 (1940), pp. 147-157. La magia es nombrada en el Talmud (Sanh., 43 a) y en San Justino, *Dial.*, 69, 7, juntamente con la seducción del pueblo; Cf. *Acta Pionii et soc.*, 13; Orígenes, *Contra Celsum*, I, 68; San Jerónimo, *Ep. 45 ad Ascellam*. — Mishna Sanh., VII, 11, dice: «Mago es el que hace algo real, mas no el que engaña solamente a los ojos.» Según Sanh., VII, 4 a, debe ser apedreado; en Éx., 22, 17 («No dejarás con vida a la hechicera»), no se determina la pena de muerte, pero como en el verso 18 el crimen de bestialidad se castiga con la lapidación, *también fué elegida esta pena para los* hechiceros.

su solemne respuesta afirmativa a la pregunta del Sumo Sacerdote, es decir, por la confesión de su dignidad mesiánica. En contra de esto hay una serie de investigadores que afirman que el Sanedrín no consideró como blasfemia la pretensión mesiánica de Jesús, sino su pretensión de atributos divinos. Esta opinión se presenta de tres maneras diferentes:

a) Muchos exegetas (sobre todo católicos) ven en el hecho de que Jesús aceptase el título de «Hijo de Dios» una apropiación de atributos divinos[13]. Hay que conceder que Jesús asociaba con las palabras «Hijo de Dios» una idea incomparablemente más alta que la que el judaísmo tenía del Mesías. Pero aquí se trata únicamente de saber en qué sentido entendía Caifás la expresión «Hijo de Dios» al interrogar a Jesús. El hecho de que en su pregunta «Hijo de Dios» sea aposición de Mesías prueba que Caifás sólo puede haber pensado, al decir esta palabra, en un título mesiánico. El Sumo Sacerdote no pudo interrogar al mismo tiempo a Jesús sobre dos cosas totalmente diversas (Mesías — Hijo metafísico de Dios)[14]. Como el Mesías esperado por los judíos no era hijo de Dios en sentido meta-

[13] J. Belser, *Geschichte des Leidens*... ²(1913), p. 312. — B. Bartmann, *Das Himmelreich u. sein König* (1904), p. 144 s. — J. Schäfer in Schuster-Holzammer, II ⁸(1906), p. 444. — H. Schumacher, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matth.*, 11, 27 (Luk., 10, 22) (1912), p. 197-202. — K. Kastner, *Jesus vor dem Hohen Rat* (1929), p. 111. — U. Holzmeister, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 39 (1915), p. 335 s. — M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc* (1947), p. 401 s. — D. Buzy, *Saint Matthieu* (1935), p. 358. — J. M. Vosté, *De passione et morte Iesu Christi* (1937), p. 124 s., y The Title «Son of God in the Synoptic Gospels», en *Am. Eccl. Rev.*, 121 (1949), p. 18-33. — D. J. Saunders, «The Confession of Peter», *Theol. Studies*, 10 (1949), pp. 522-540. — Ricciotti, o. c., p. 615 s. — A. Manassero, *Ecce Homo* (1952), p. 106. — G. Dalman, *Worte Jesu*, I (1898), p. 236. — Th. Zahn, *Das Ev. des Mt.*, ⁴(1923), p. 705 s.; *Das Ev. des Lk.*, ⁴(1920), p. 693. — G. Wohlenberg, *Das Ev. des Mk.*, ³(1930), pp. 363-367. — I. H. Linton, *The Sanhedrin Verdict* (1943), pp. 6-8. — J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (1951), p. 54.

[14] Sólo San Lucas divide Mc., 14, 61 en dos preguntas (Lc., 22, 67-70), pero también aquí «Cristo» e «Hijo de Dios» son claramente dos conceptos intercambiables (W. Michaelis, *Zur*

ísico, sino puro hombre, el Sanedrín no pudo entender a respuesta afirmativa de Jesús a la pregunta de Caifás omo una respuesta con la que Jesús quisiera atribuirse de-echos y propiedades divinas.

Muchos intérpretes quieren explicar la pregunta de Caifás por medio de pasajes como Jn., 5, 17 s. y 10, 33, argumentando de la siguiente manera: si los sanedritas hubiesen inferido que con las expresiones de estos pasajes Jesús se igualaba a sí mismo con Dios, muy improbable hubiese sido que no alegasen precisamente esta importante acusación[15]. A esto hay que responder que existen varios reparos metódicos que se oponen a una interpretación de pasajes de los sinópticos a base de San Juan. Si siempre es esto un problema difícil, lo es mucho más en el presente caso, donde cada evangelio debe aclararse por sí mismo. Pero aun prescindiendo de este reparo, se ve que esta solución es insostenible. Si Caifás hubiese interrogado a Jesús sobre su filiación divina en el sentido que a esta expresión da San Juan, no habría unido con ésta la otra pregunta, completamente sin importancia, sobre su mesianidad. Tampoco habría podido usar únicamente el título de «Hijo de Dios», que era equívoco, sino que lo habría precisado haciendo referencia a las propias afirmaciones anteriores de Jesús sobre sí mismo («¿Eres tú en verdad, como has afirmado en otras ocasiones, el hijo de Dios igual a él en esencia?» «¿Te reafirmas en sus anteriores [illegible]ciones?»). La pregunta de Caifás sólo habría sido completamente clara si hubiese evitado el equívoco término «Hijo de Dios» y hubiese preguntado directamente: «¿Pretendes igualarte a Dios?» (Jn., 10, 33; 5, 18). La opinión[16] de que Caifás hizo intencionadamente su pregunta de modo poco claro para hacer caer a Jesús es inverosímil de parte de Caifás, a quien importaba sobre todo una inequívoca

Engelchristologie im Urchristentum (1942), p. 190, nota 12; J. Schmid, *Das Ev. nach Lk.*, ²(1951), p. 274; M. Meinertz, *Theologie des N. T.*, I (1950), p. 171); cf. Lc., 4, 41.

15 U. Holzmeister, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 39 (1915), página 335; A. Kropp, *Die Neue Ordnung*, 5 (1951), p. 102 s.

16 P. Gaechter, *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 54 (1930), p. 605.

confesión del reo, y, desde luego, completamente imposible si se tiene presente el proceder de Jesús, ya que obligaría a aceptar que Jesús se dejó coger desprevenido por el astuto sacerdote. Jesús respondió claramente: «Yo soy» (Mc., 14, 62). Esta clara respuesta presupone que la pregunta que le habían dirigido era igualmente clara y que no podía tener dos significados diversos. La indicación de Jesús sobre su vuelta (Mc., 14, 62) no se refiere a un segundo significado de la pregunta de Caifás, sino que es un modo de expresar cómo y cuándo se manifestará su mesianidad, que acababa de afirmar. No podemos dar más razones de por qué Caifás no hace mención de expresiones anteriores de Jesús sobre su dignidad. Pero nada nos impide suponer que tales palabras de Jesús fueron el objeto de aquellos testimonios que hubo que abandonar por falta de unanimidad (Mc., 14, 56). Del hecho de que aquellas palabras de Jesús no sean citadas en el proceso no puede sacarse la conclusión de que los datos de San Juan correspondientes a ellas sean ahistóricos o inexactos. También en las narraciones de los sinópticos sobre la actividad de Jesús se encuentran afirmaciones que podrían haber servido para acusarle de blasfemia, por ejemplo, la pretensión de Jesús del poder de perdonar los pecados (Mc., 2, 5-10) y, sin embargo, no se hace mención de ellas en el proceso. Tampoco el hecho de que esta escena no tenga tal vez ninguna unidad histórica con el milagro de la curación es motivo para negar su historicidad.

b) Existen también algunos investigadores que interpretan el título de Hijo de Dios como predicado de Mesías, pero creen que las palabras de Jesús sobre su venida fueron una confesión de su filiación metafísica divina y quieren ver en ello el fundamento de la acusación judía de blasfemia. Georg Aicher, que es el que con más vigor ha defendido esta interpretación, la fundamenta de la manera siguiente: Según la narración de San Mateo, que debe ser considerada como la más antigua, Jesús no reclamó para sí el título de Mesías. A la pregunta del Sumo Sacerdote contestó simplemente: «Tú lo dices», con lo cual evitó una respuesta directa y dejó al Sumo Sacerdote con su sola afir-

mación. Mas tras esto Jesús declaró voluntariamente su ideal de Mesías supraterreno, su filiación divina en sentido metafísico, siendo únicamente por esto por lo que tuvo lugar la condenación por blasfemia[17]. El falló fundamental de esta opinión está en afirmar que el texto de San Marcos es posterior al de San Mateo. Como ya hemos visto, es inexacto traer como prueba para esto (cosa que hace Aicher) la afirmación de que en San Marcos, al contrario de lo que ocurre en San Mateo, el anuncio que Jesús hace de su venida a continuación de la confesión de su mesianidad no está motivado. Esto no es exacto. Las palabras sobre su venida pretenden aclarar cuándo y cómo se manifestará en avasalladora manera su mesianidad, que acababa de afirmar. En todo caso hay que partir del texto de San Marcos para poder explicar cómo San Mateo emplea, en vez de la inequívoca afirmación de la versión de San Marcos, la fórmula «Tú lo dices». Aicher da una importancia exagerada al pronombre «tú» (lo dices). De aquí deduce una contraposición a las siguientes palabras de Jesús sobre su venida. Si esto fuera verdad el sujeto «yo» debería tener en las palabras «Pero yo os digo» una especial acentuación que no se prueba por el texto griego, en el que precisamente falta el pronombre ἐγώ. Finalmente la hipótesis de Aicher pierde su valor ante el hecho de que las dos principales afirmaciones de Jesús sobre su venida — sentarse a la diestra de Dios y venir sobre las nubes del cielo — las aplicaban también los judíos al Mesías humano que ellos se imaginaban[18].

Mas bien se podría intentar ver la blasfemia en el hecho de que Jesús prometió su venida como juez del mun-

[17] G. Aicher, *Der Prozess Jesu* (1929), p. 58-75; cf. también R. A. Hoffmann, «Das Wort Jesu von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels», *Heinrici-Festschrift* (1914), páginas 130-139: «Según el estado actual de las fuentes estamos obligados a ver el momento decisivo para la condenación en las palabras de Jesús sobre su próximo sentarse a la derecha de Dios» (p. 137); H. van der Loos, *Jezus Messias-Koning* (1942), p. 184; Goguel, o. c., p. 42, 9.

[18] Véase la p. 145, nota 53.

do[19]. Según una opinión muy extendida entre los judíos, Dios era el único a quien correspondía juzgar[20]. Por ello, en la amenaza de Jesús de que volvería como el juez del mundo anunciado por Daniel, habrían podido ver los sanedritas una pretensión supramesiánica, una intromisión en los derechos reservados a Dios. Pero esta interpretación encuentra muchas dificultades, porque Jesús en su contestación a Caifás nada dice de que actuará como juez en su venida, en contraposición, por ejemplo, a Mt., 25, 31-46. Los evangelistas habrían, pues, omitido precisamente aquello que convirtió en blasfemia las palabras de Jesús. Tampoco puede decirse que Jesús afirmase su oficio de juez en su venida por una alusión implícita a Dan., 7, 13, ya que el Hijo del Hombre de que habla Daniel no tiene ningún oficio durante el Juicio, sino que, tras el Juicio, se presenta para tomar posesión de la tierra, entregada a él por decreto divino[21]. Sólo en la visión de Henoc aparece

[19] O. Holtzmann, *Leben Jesu* (1901), p. 375: «Se consideraba una blasfemia que un malhechor afirmase que Dios le reservaría un lugar a su derecha y le confiaría el oficio de futuro juez del mundo.» Fr. Tillmann, *Das Selbstbewusstsein des Gottessohnes* (1921), p. 71: «Jesús no se limitó a responder afirmativamente la pregunta que le hicieron sobre su mesianidad, sino que afirmó que se sentaría a la diestra de Dios como juez del mundo. Esto fué lo que el Sumo Sacerdote llamó una blasfemia». Lo mismo dice Innitzer, o. c., p. 160; K. Pieper, *Heimat und Leben unseres Herrn Jesus Christus* (1949), p. 184 s.; G. Müller, *Der Weg nach Golgotha* (1949), p. 81; J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (1950), p. 167; F.-M. Braun, *Jesus Christus* (1950), p. 95; Goppelt, o. c., p. 66, dice: «Un pobre hombre, contraventor de la ley, exige para sí el poder de Dios y el oficio de juez.»

[20] P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter*, [2](1934), p. 274 s.

[21] Cf. Volz, o. c., p. 215. F. F. Bruce ha impugnado esto, pero sin razón, en *Erasmus*, 10 (1957), p. 73. Bruce dice que la interpretación de la visión de Daniel, que se halla a continuación en el mismo capítulo, afirma que el Hijo del Hombre recibe el poder de juzgar («did receive the right to execute judgment»). Pero en realidad allí se dice solamente que «al pueblo de los santos del Altísimo» (cuya cabeza, al parecer, piensa Daniel que es el Hijo del Hombre) se le dará el dominio eterno sobre todos los reinos (7, 27) después de haberse dado la sentencia de desaparición de todos los reinos del mundo (7, 22 y 26). Así,

el Hijo del Hombre como juez del mundo[22]. También R. Akiba († hacia el año 135) imaginaba al Mesías junto a Dios en el último día, actuando como juez, pero sin querer con ello igualarle a Dios[23]. Resulta, pues, el siguiente dilema: o los judíos del tiempo de Jesús conocían la idea de un *Mesías-Hijo del Hombre* que había de actuar como juez del mundo, y entonces pudieron entender en este sentido las palabras de Jesús referentes a su venida sobre las nubes, pero sin poder por ello juzgar estas palabras como una pretensión supramesiánica, o no conocían esta idea, y

pues, esta interpretación corresponde exactamente a la visión, pues también en ésta se distingue entre el juicio que celebra el Altísimo con su consejo, es decir, rodeado de sus ángeles, sobre las bestias = reinos del mundo (7, 9-12) y el traspaso del poder del mundo al Hijo del Hombre, traspaso que sigue a lo anterior (7, 13 s.). Si, pues, en Daniel, 7, no se habla de una actividad judicial del Hijo del Hombre, ni en la interpretación ni en la visión, tampoco se puede afirmar que de la igualación que hace Jesús de su persona con el Hijo del Hombre de Daniel, 7, 13, se puede deducir que con ello pretendía el oficio de juez, oficio que estaba reservado únicamente a Dios.

[22] Hen., 69, 27; 62, 8; 55, 4; 61, 9. Cf. Volz, o. c., página 214 s.

[23] Las pruebas se hallan en Volz, o. c., pp. 275 y 225. Bruce, o. c., dice que la tesis de Akiba provocó la protesta de sus contemporáneos. En realidad al explicar Akiba el plural «los tronos» de Daniel, 7, 9, como si hubiese un trono para Dios y otro para David (= el Mesías), el Rabí José le dijo estas palabras: «¿Cuánto tiempo profanarás todavía la Divinidad?» Según la opinión de José, un trono es para la justicia y otro para la misericordia. Según la interpretación de R. Eleazar b. Azarja, un trono servía como sillón judicial para sentarse y otro como escabel para los pies (b. Sanh., 38b; Chagiga, 14a). De todas maneras, es cierto que Akiba, con su interpretación de Daniel, 7, 9, no pensó ni de lejos en dar al Mesías una dignidad igual a la divina; prueba de ello es que creía que Barkochba era el Mesías que ya había llegado. La objeción de Bruce sería de valor sólo si Jesús hubiese pretendido expresamente ante Caifás una actividad judicial (sobre esto véase la nota 21) o si en aquel tiempo la opinión de que el Hijo del Hombre de que habla Daniel era también juez del mundo hubiese estado extendida y, al mismo tiempo, el defensor de esta opinión hubiera querido atribuir con esto al Mesías-Hijo del Hombre una dignidad igual a la divina. Mas ninguna de estas suposiciones es verdadera.

entonces tampoco pudieron deducir de las palabras de Jesús la pretensión de una función reservada a Dios[24].

El título de Hijo de Dios de la pregunta de Caifás sólo podría tener un sentido supramesiánico si hubiese motivo para suponer que San Marcos no nos ha transmitido textualmente, como históricamente sucedió, la pregunta, sino que la reprodujo en una forma libre. En este caso, las expresiones puestas en boca del Sumo Sacerdote habrían sido usadas por San Marcos en una significación cristiana. Para la Iglesia primitiva había sin duda en la designación de Jesús como Hijo de Dios un confesión de su filiación divina, que le igualaba a Dios. El mismo San Marcos conoce y usa con este significado este título (v. g., en 1, 1). No es, por tanto, imposible que San Marcos, al hacer usar a Caifás el título de Hijo de Dios, quisiera indicar que el Sumo Sacerdote preguntó a Jesús si se atrevía a pretender la dignidad divina. De todas maneras, la calificación de «Cristo» que precede constituye una dificultad para esto. Como esta palabra

[24] Se han inclinado por la opinión de que Caifás preguntó a Jesús por su mesianidad y que el Sanedrín le condenó por su respuesta afirmativa, los siguientes investigadores: P. Schanz, *Commentar über das Ev. des hl. Marcus* (1881), p. 398; Fr. Tillmann, *Bibl. Zeitsch.*, 8 (1910), pp. 260-262; B. Klövekorn, *Bibl. Zeitsch.*, 9 (1911), pp. 272-276; H. Höpfl, *Die Stationen des hl. Kreuzwegs in Jerusalem* (1914), p. 13; J. Sickenberger, *Leben Jesu* (1932), p. 250; J. Schmid, *Das Ev. nach Mk.* [3](1954), p. 283 s.; W. Goosens, «De sensu locutionis «Filius Dei» in confessione Sancti Petri et in quaestione Synedrii», *Collationes Gandavenses*, 28 (1945), p. 61-85; M. Meinertz, *Theologie des N. T.*, I (1950), p. 170 s. («La pretensión mesiánica es la causa propia de la muerte de cruz»); cf. sobre esto: *Das Heilige Land*, 83 (1951), pp. 10-12. Sobre la tesis de Reitzenstein de que Jesús fué condenado por su confesión de una fe sobrehumana (*Das mandäische Buch des Herrn der Grösse* (1919), pp. 67-70), cf. la crítica de Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* [2](1931), p. 292, nota 1. El rabino de Estocolmo Gottlieb Klein piensa que Jesús cometió a los ojos de sus enemigos el delito de blasfemia porque pronunció el nombre oculto de Dios. Según Klein, este nombre se decía en hebreo *Ani we-Hu*, y Jesús contestó con estas palabras al Sumo Sacerdote (*Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur* (1909), p. 55 ss.). Es posible que Klein se haya inspirado para esto en *Toledoth Jeschu*, cf. G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum* (1938), p. 293.

significa «Mesías» y la expresión siguiente «Hijo del Bendito» es aposición a «Mesías», apenas parece defendible atribuir al título de Hijo de Dios un contenido que vaya más allá de la mesianidad. Pero tampoco esta dificultad es insalvable, pues podemos preguntarnos si en la primitiva terminología cristiana «Cristo» significaba «Mesías», y no tenía un contenido realmente más alto[25]. No puede, pues, excluirse completamente la posibilidad de explicar el texto en cuestión de modo que la supuesta blasfemia de Jesús hubiese consistido en la pretensión de cualidades divinas contenidas en este texto. Lo que hace difícil contentarse con esta solución es, sobre todo, la observación de que San Marcos en otros lugares, en las palabras dichas por otras personas sobre Jesús, se mantiene claramente fiel al texto histórico o, al menos, al texto que pudo ser histórico, y evita los anacronismos terminológicos[26]. Precisamente en 14, 61 parece ser consciente de que el que habla es un judío y por eso le hace usar, en vez del nombre de Dios, la perífrasis «el Bendito». Hay que dar, pues, la preferencia a la opinión de que Caifás interrogó a Jesús sobre su mesianidad y que éste le respondió afirmativamente de un modo solemne. Sobre todo, no puede decirse que, con esta interpretación, la reacción de Caifás y sus compañeros sea incomprensible en el aspecto psicológico o jurídico.

3.° Comparando cada detalle del proceso del Sanedrín contra Jesús con el orden judicial de la Mishna se recibe la impresión de que los sanedritas cometieron una larga serie de irregularidades.

a) Claramente están en discordancia con la Mishna los hechos siguientes: Según la Mishna, las causas capita-

[25] Sobre esto cf. D. J. Saunders, «The Devil and the Divinity of Christ», *Theol. Studies*, 9 (1948), p. 536-553; además ib., 10 (1949), pp. 522-540.

[26] Los escribas y el pueblo llaman a Jesús «Hijo de David», «Rey de Israel», «Profeta», etc.; no usan, por tanto, las expresiones misionarias cristianas; cf. F. Guenser, «La confession de Saint Pierre», *Ephem. Theol. Lovan.*, 4 (1927), pp. 561-576, especialmente 561.

les sólo podían verse de día[27]; Jesús fué interrogado en una sesión nocturna y condenado al amanecer. Expresamente estaban prohibidos los juicios en la víspera de un sábado o de una fiesta[28]; como el día judío se contaba desde la puesta del sol, y el día de la muerte de Jesús fué con toda seguridad un viernes, resulta que la sesión nocturna del Sanedrín tuvo efecto en la víspera de un sábado, que era al mismo tiempo, según San Juan, la víspera de la fiesta de Pascua. Según los sinópticos, el juicio tuvo lugar en el mismo día de Pascua, en el cual naturalmente no podía celebrarse juicio alguno[29]. Una sentencia de muerte sólo podía dictarse al día siguiente de la vista del proceso[30], Jesús, sin embargo, fué condenado inmediatamente al final de la sesión nocturna; si realmente se celebró una nueva sesión al amanecer, ésta tuvo efecto de todos modos el mismo «día» que la sesión nocturna. El lugar regular de reunión era, según la Mishna, la «Sala del sillar» en el atrio interior del Templo[31] y, según los datos del Talmud, una «Sala de compra» (desde el año 30)[32]; el proceso contra Jesús se celebró, por el contrario, en la casa de Caifás. Según las prescripciones de la Mishna, en ningún caso habría podido ser condenado Jesús como blasfemo, ya que no había pronunciado el nombre de Dios[33].

b) Se duda si el proceso contra Jesús se apartó de las reglas rabínicas en los siguientes puntos: El principio «Los juicios capitales empiezan con la absolución del reo y no con su acusación»[34] parece no haberse tenido en cuenta, ya que no hablaron testigos de descargo. En los procesos ordinarios públicos había un abogado o defensor *(Baal Rib)* a disposición del reo[35]; mas en el proceso de Jesús apenas puede pensarse que actuase tal abogado. Los testigos de un

27 Sanh., IV, 1 h.
28 Sanh., IV, 1 h.
29 Beza, V, 2.
30 Sanh., IV, 1 h.
31 Sanh., XI, 2 b.
32 Cf. Apéndice IV.
33 Sanh., VII, 5 a.
34 Sanh., IV, 1 c.
35 J. Vargha, *Die Verteidigung in Strafsachen* (1879), p. 7.

proceso capital debían ser amonestados y advertidos enérgicamente antes de ser interrogados[36]; es al menos inseguro que esto sucediese en el proceso de Jesús. Tampoco existe el *más mínimo* signo de que se pidiesen después cuentas a los testigos falsos. La Mishna, sin embargo, prescribe que a un testigo que haya declarado en falso se le aplique la pena correspondiente al delito atribuído al acusado[37]. Los testigos no podían tomar parte en el fallo del tribunal[38]; por lo tanto, los sanedritas que actuaron como testigos de la supuesta blasfemia de Jesús no podían en justicia dictar una sentencia. Dos de ellos al menos debían haber sido excluídos del jurado para poder actuar como testigos; pero San Marcos nada dice de que esto sucediese en el caso de Jesús. En las causas capitales debían votar primero los más jóvenes y después los *más ancianos*, a fin de que la decisión de éstos no influyese en la de aquéllos[39]. Sin embargo, Caifás fué el primero que dijo públicamente lo que pensaba sobre la culpa de Jesús y dejó después que votasen los demás.

Según San Marcos, todos los Sanedritas asistentes al proceso votaron por la pena de muerte. Sin embargo, la Gemara[40] contiene la notable disposición de que el reo queda en libertad en el caso de que todos los jueces le declaren culpable por unanimidad. El legislador supone que en tal caso la sentencia ha sido parcial. La Mishna, por el contrario, no conoce tal prescripción, por lo que es muy improbable que esto fuese conocido o tuviese valor en tiempo de Jesús.

c) Muchos investigadores han declarado, si bien les falta en ello la razón, que el proceso de Jesús es incompatible con el derecho de la Mishna en los siguientes puntos: Contra el interrogatorio de Anás se objeta a veces que se contravino con él al principio según el cual un particular no puede actuar como juez[41]. Mas la verdad es

[36] Sanh., IV, 5.
[37] Makkot, I, 1-9.
[38] Sanh., V, 4 b.
[39] Sanh., IV, 2 a.
[40] Billerbeck, o. c., I, p. 1022.
[41] Pirke Aboth, IV, 8.

que Anás no interrogó a Jesús como juez, sino de una manera no oficial. Hay otros investigadores que niegan la competencia del jurado. Mas como San Marcos nos dice que el jurado estaba formado por todos los sumos sacerdotes, ancianos y escribas, no cabe duda de la competencia numérica del Sanedrín en la reunión en que se ocupó del caso de Jesús. Tampoco se puede probar que no se cumpliese otro axioma jurídico: el de que los testigos debían presentarse voluntariamente[42]. Hay motivos para suponer que los testigos fueron correligionarios de los sanedritas que aprovecharon muy gustosos la ocasión que se les presentaba de hablar contra Jesús. Por regla general, un blasfemo sólo podía ser condenado si había sido advertido antes por los testigos de las consecuencias penales de la blasfemia[43]. Mas de que en los Evangelios no se hable de tal advertencia a Jesús no puede deducirse que se cometiese también aquí una violación de la ley, ya que esta advertencia no era necesario hacerla a un conocedor de la ley, como se consideraba a Jesús[44]. A veces se ve en la pregunta de Caifás una violación de la regla según la cual el juez no podía ser a la vez acusador. Pero en la pregunta que dirigió a Jesús Caifás no actuó como acusador. A lo más, podría contener algo ilegal la versión que de esta pregunta nos da San Mateo, pues el conjuro que San Mateo pone en la boca del Sumo Sacerdote puede parecer una manera de tomar juramento, y, según el derecho judío, Jesús no podría haber sido interrogado bajo juramento[45]. Pero probablemente hay que interpretar la fórmula empleada por Caifás no como una fórmula de tomar juramento, sino como «una seria amonestación al prever que encontraría resistencia». En caso contrario debería Jesús haber aceptado el juramento diciendo «Amén»[46]. El hecho de

[42] J. Belser, o. c., p. 304.
[43] Billerbeck, o. c., I, p. 1018.
[44] Billerbeck, o. c., I, p. 1019.
[45] Billerbeck, o. c., I, p. 1005 s.
[46] Aicher, o. c., p. 63; cf. 3 Re., 22, 16; sobre la aceptación del juramento diciendo «Amen» cf. Núm., 5, 22; Schebu, 3, 10 s.; 4, 3.

que tampoco San Marcos hable de una toma de juramento confirma esta interpretación.

Muy frecuentemente se dice que Jesús no pudo ser condenado por sus propias confesiones, ya que esto estaba prohibido por el derecho judío[47]. Pero la verdad es que el principio jurídico «*Lex nostra neminem condemnat mortis propria ipsius confessione*» se encuentra expresado por primera vez en Maimónides (siglo XII al XIII) y corresponde totalmente al espíritu de la Mishna, como ha probado Abrahams[48]. Mas tampoco se podría decir que los sanedritas violaron en este caso la ley, pues la respuesta de Jesús a la pregunta de Caifás no fué la confesión de un delito cometido, sino que, según la opinión de los jueces, fué ella misma un delito, a saber, el de blasfemia.

Husband habla con malhumor de ciertos investigadores que, como él dice, han buscado irregularidades en el proceso de Jesús con el mismo afán con que los aventureros de California buscaban filones de oro[49]. De hecho se ha ido en esto demasiado lejos. Se ha hablado nada menos que de veintisiete irregularidades contra la ley[50]. El número de verdaderas violaciones del derecho de la Mishna es incomparablemente menor, como hemos indicado. De todos modos, estas violaciones son tan graves que podemos preguntarnos si no hicieron efectivamente ilegal el proceso. El hecho de que las correspondientes prescripciones de la Mishna carezcan de toda confirmación no autoriza a negar el problema.

Sobre esto se opina de diversas maneras. Un grupo de investigadores, a la cabeza de los cuales se halla en nuestro siglo el abogado italiano Rosadi, considera el proceso de Jesús como ilegal desde el principio hasta el fin[51]. Mas

47 Así dice Vosté, o. c., p. 141.

48 I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, II (1924), pp. 132 ss.

49 Husband, o. c., p. 129.

50 Husband, ib.; cf. T. G. Bunch, *Behold the Man* (1946), p. 47: «A series of more than a score of illegal acts.»

51 Rosadi, o. c., pp. 93-106, 123, 130, 157 y en otros lugares. El clásico defensor de esta teoría en el siglo pasado fué el

esta opinión no puede ser aprobada, si se tiene en cuenta que el Sanedrín se atuvo estrechamente a las normas legales en el asunto de los testigos. Otros investigadores toman las violaciones del orden legal como motivo para dudar de los narradores evangélicos. Convencidos de que ningún tribunal judío habría prescindido tan claramente de las prescripciones de su propio sistema legal, consideran que las correspondientes noticias de los evangelios son invenciones antijudías. Así piensan sobre todo los autores ju-

famoso abogado francés André M. Dupin, padre, que escribió en 1828 un artículo contra Salvador titulado «Jésus devant Caïphe et Pilate», impreso como apéndice en la segunda edición del libro de Salvador *(Histoire des institutions de Moïse*, etc., vol. IV (Bruxelles), 1830, pp. 137-210). Junto a Dupin hay que nombrar también a uno de los mayores juristas americanos del siglo pasado, Simon Greenleaf, profesor en la universidad de Harvard. En su libro *An Examination of the Testimony of the Four Gospels* (Boston, 1846, reimpreso varias veces) llama al proceso de Jesús «a cruel murder, perpetrated under the pretence of a legal sentence, after a trial in which the forms of law were essentially and grossly violated» (citado según I. H. Linton, *The Sanhedrin Verdict*, 1949, p. 59). También defendieron el punto de vista de Dupin los hermanos Léman (que primero eran rabinos y se hicieron después sacerdotes católicos) en su libro *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ* (París, 1876). Ch. Hoffmann, *Le procès de Notre-Seigneur Jésus-Christ devant la Sanhédrin et Ponce Pilate* (1876), p. 199, pone fuertemente de relieve la ilegalidad del proceso del Sanedrín; G. Martin, *La passion de N.-S. Jésus-Christ* (1890), p. 154 dice lo siguiente: «Dans cette assemblée de nombreuses irrégularités se commirent... Les principales règles de la justice et les formes légales que le Sanhedrin, d'après la loi écrite et la loi orale, la Bible et la Mischna, devait rigoureusement observer, furent toutes foulées aux pieds»; A. T. Innes, *The Trial of Jesus Christ* (1899), p. 58, y *Expos. Times*, 10 (1898/99), p. 522; A. Klarmann, *The Trial of Jesus before Pilate. A Study of Judicial Arrogance and Pharisaical Justice* (1906), *passim;* S. Buss, *The Trial of Jesus. Illustrated from Talmud and Roman Law* (1906), *passim;* W. M. Chandler, *The Trial of Jesus*, I (1909), pp. 226 y 280; Lord Shaw of Dunfermline, *The Trial of Jesus Christ* (1928), p. 24; Linton, o. c., p. 25 s.; R. Besnier, «Le Procès du Christ», *Rev d'Hist. du Droit*, 18 (1950), p. 200 s.; A. Manassero, *Ecce Homo* (1952), pp. 106-108; Bunch, o. c., pp. 45-47, 50-52. En la pág. 47 dice: «The greatest travesty on justice in all the annals of mankind». Esta es también la opinión tradicional de la Iglesia; cf. J. Schäfer en *Schuster-Holzammer*, II, [6](1906), p. 444, nota 6,

díos[52]. A esto ha contestado acertadamente el judío inglés Montefiore que en todos los tiempos ha habido procesos ilegales, pero que ningún hombre piensa en rechazar sin más las noticias sobre ellos[53]. Por lo demás, lo que nos cuentan los evangelios sobre el rechazo de los testigos no parece que sea precisamente una invención antijudía.

De manera distinta intenta aclarar las supuestas irregularidades del proceso de Jesús el judío americano Solomon Zeitlin[54]. Zeitlin supone que en el tiempo de Jesús existían

que habla de «la completa falta de legalidad de este proceso aun juzgado desde el punto de vista del derecho judío»; G. Müller, *Der Weg nach Golgotha* (1949), p. 82 s. En la pág. 82 dice: «El supremo tribunal pasó por alto todas las prescripciones legales en el proceso de Jesús» y en la pág. 83: «¿Dónde se dan, en toda la historia de la justicia, tantas violaciones del Código de Derecho en un solo proceso?» Daniel-Rops, o. c., dice en la página 577: «Encontramos una mezcla de formalismo e ilegalidad en todo el curso de esta tragedia judicial.» Drossaart Bentfort, o. c., p. 50, dice: «Het Sanhedrin voor het recht verkracht! Andere woorden zijn voor een dergelijk "proces" en een dergelijke «bewijsvoering» niet te vinden.» G. Buchheit, *Judas Iskariott* (1954), p. 203: «In der Verfahrensweise des Hohen Rates liegt unbestreitar ein Missbrauch der Rechtsvorschriften. Gesetz und Strafprozessordnung gelten nichts. Nur List und Gewalt entscheiden», cf. también el «Gutachten über die Aussichten eines Wiederaufnahmeverfahrens», ib. pp. 262-267.

[52] Cf., por ejemplo, M. Hyamson, *Jewish Quarterly Review*, 11 (1920-21), p. 88-97; W. v. Hauff, o. c., p. 279; H. E. Goldin, *The Case of the Nazarene Reopened* (1948), pp. 398-457; P. v. Paassen, o. c., pp. 144-148. Además K. Lippe, «Der Prozess Jesu», *Das freie Wort*, 12 (1912-13), p. 192; A. Drews, *Das Mk.-Ev.* [2](1928), p. 331 s.; Fr. Lipsius, *Leipziger Neueste Nachrichten*, núm. 176 del 24-6-1928 (dirigido contra el artículo de E. Gottschling, «Die rechtliche Seite der Verurteilung Jesu Christi. Ein politisches Fehlurteil unter dem Druck eines Terrors», ib., núm. 172 del 20-6-1928). G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (1956), p. 150, muestra que aun hoy se usa algunas veces este argumento: «Historisch nötigt der Bericht zu kritischen Bedenken... Vor allem (!) widersprechen die Einzelheiten dem, was wir, wenn auch aus späteren schriftgelehrten Angaben, einigermassen zuverlässig über die jüdische Prozessordnung wissen.»

[53] C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, I [2](1927), p. 351. Lo mismo dice A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [6](1933), p. 439, nota 1.

[54] *Who Crucified Jesus?* [2](1947), pp. 163-166 y 228-237.

en Jerusalén dos Sanedrines, de los cuales uno entendía en materia puramente religiosa, mientras que el otro constituía la más alta autoridad del país en materia administrativa y judicial. Como esta última corporación, el Sanedrín político, no podía dar durante la dominación romana sentencia alguna, no estaba tampoco ligado a las reglas de un código de procedimiento. Fué este Sanedrín, según Zeitlin, el que interrogó a Jesús y le entregó al tribunal romano. A esta opinión contradice el dato cierto del evangelio de San Marcos de que el Sanedrín dictó una sentencia de muerte. Además, la idea de la existencia de dos Sanedrines, que se remonta a Adolf Büchler[55], es, según el convencimiento de la mayor parte de los investigadores, un intento fracasado de creer que los datos de las fuentes rabínicas sobre el Beth-Din se refieren a lo mismo que las noticias de los evangelios y de Josefo sobre el Sanedrín. En favor de Büchler se ha pronunciado expresamente sólo Jacob Z. Lauterbach, y, con algunas reservas, también, Israel Abrahams[56], mientras que Gustav Hölscher, Herbert Danby, Samuel Krauss, G. A. Barton y C. G. Montefiore rechazan decididamente esta hipótesis[57].

Ernst Bammel piensa que todas las dificultades desaparecen si nos decidimos a considerar el problema no desde el aspecto jurídicohistórico, sino desde el realpolítico. Según Bammel, los quebrantamientos de la ley estaban a la orden del día en el pontificado de Caifás, como se deduce del escandalizado juicio del Talmud sobre este pontífice. De tal hombre no podía esperarse en el caso de Jesús una conducta acomodada a la ley, sino a las consideraciones de

[55] *Das Synedrion in Jerusalem u. das grosse Beth-Din in der Quaderhalle des jerusalemischen Tempels* (1902), *passim*.

[56] J. Z. Lauterbach, *Jewish Encyclopedia*, XI, p. 42. Abrahams, o. c., p. 136.

[57] G. Hölscher, *Die Mischnatractate "Sanhedrin" und "Makkot"* (1910), p. 22 s.; H. Danby, *Journ. of Theol. St.*, 21 (1919/1920), pp. 74 s.; S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot* (1933), p. 21 s.; G. A. Barton, *Journ. of Bibl. Lit.*, 42 (1922), p. 206; Montefiore, o. c., p. 358. Contra Zeitlin en especial se dirige W. N. Newton, *Cath. Bibl. Quarterly*, 5 (1943), pp. 232-234; 6 (1944), páginas 230-235.

su conveniencia. Caifás tomó el caso de Jesús y actuó sin tener en cuenta las prescripciones legales, pues, por una parte, la condenación de Jesús podía favorecer sus relaciones con los fariseos, que se le oponían en lo nacional y llegaban a rechazarle como romanizante, y, por otra, Jesús con la purificación del Templo, había señalado los sucios negocios que se desarrollaban en el atrio del Templo y podía convertirse en un peligro para la casta sacerdotal, a la que pertenecían aquellas mesas de cambio[58]. Tampoco esta opinión acaba de satisfacer, pues aunque la común enemistad contra Jesús podría haber permitido a los fariseos cierta colaboración con Caifás, a quien por otra parte odiaban, es difícil pensar, si tenemos en cuenta su pedante *fidelidad a la ley*, que se hubiesen prestado a una cantidad tal de irregularidades legales.

El problema se esclarecería de un golpe si supusiésemos que el Sanedrín se atuvo en el proceso contra Jesús al principio de que las circunstancias extraordinarias de tiempo justificaban medidas extraordinarias. Muchas veces se *habla* en la literatura talmúdica de este *procedimiento* de excepción, que se denominaba procedimiento «según las exigencias de la hora» (horaath schaah)[59]. Ethelbert Stauffer[60] está convencido de que el proceso del Sanedrín contra Jesús fué uno de estos procesos de excepción. Un hombre como Caifás, tan astuto en promover procesos, podía conseguir todo lo que se propusiese con ayuda de esta ley que le daba plenos poderes. Con esto quedarían sin valor todos los reparos de la Historia del Derecho contra la narración que del proceso nos da San Marcos. Esta explicación sería la más aceptable, si se pudiese probar con seguridad que este principio jurídico era reconocido y puesto en práctica por el Sanedrín del tiempo de Jesús. Pero si se tiene en cuenta que el derecho judío estaba construído con una atención escrupulosa a la letra de la ley, se hace de antemano muy sospechosa la posibilidad

[58] E. Bammel. «Kaiphas und der Prozess Jesu», *Neue Presse* de 22-3-1951.

[59] Billerbeck, o. c., II, pp. 521 ss.

[60] *Neue Wege d. Jesusforschung*, p. 463.

de un procedimiento penal judío en el que los jueces pudiesen prescindir de las prescripciones que les estorbasen. ¿Qué sentido tendría un código penal pensado hasta los últimos detalles (si es que esto tiene en general algún sentido, naturalmente) si el tribunal no estaba obligado a él? La cláusula de que sólo estaba permitido prescindir de las prescripciones procesales si «la hora lo exigía» no habría podido impedir que la administración de la justicia se hiciese cada vez más caprichosa, ya que esta cláusula era muy indeterminada y podía ser ensanchada y dilatada a gusto de cada uno. (En los casos que se citan en la literatura judía como ejemplos de procedimiento «según las exigencias de la hora» nunca aparece evidente que se tratase de casos de tan aguda necesidad que no hubiesen podido resolverse de manera regular.) Podemos, además, preguntarnos cómo pudo ocurrir que en un derecho como el judío, que intentaba fundamentar en la Escritura aun las prescripciones más secundarias, pudiese caber esta ley de excepción, de tanta importancia, para la que no existe ni el menor rastro de una fundamentación en la Escritura. El «párrafo de excepción» no puede ser ni un producto de la erudición escriturística farisea, pues esta tendencia se dirigía a defender al acusado contra toda posible arbitrariedad de los jueces, ni un producto de los juristas saduceos, pues éstos se atenían exclusivamente a lo que ya estaba expresamente en la ley del Antiguo Testamento. Los testimonios del Talmud sobre el «procedimiento según las exigencias de la hora» provienen todos de un tiempo posterior al Nuevo Testamento. Es cierto que también hay entre ellos testimonios que hablan de una aplicación de la ley de excepción en tiempo anterior al Cristianismo. Pero si se examinan detalladamente, se ve que precisamente estos datos son poco de fiar[61] y despiertan la fuerte

[61] Entre los ejemplos judiciales citados por Billerbeck, o. c., II, p. 821, hay dos que se ponen claramente en tiempo anterior a Jesús. Según una Baraita que se halla en b. Sanh., 46 a, el Rabí Eliezer ben Jacob (el I, que enseñó alrededor del año 90, o el II, que enseñó hacia el año 150) explicó la lapidación de un hombre que «en tiempo de los griegos» (es decir, en tiempo an-

sospecha de que la teoría de la «horaath schaah» es una pura ficción de la que se servían los rabinos para explicar, sin comprometer a la justicia de su país, aquellos casos judiciales de la Antigüedad que, según su opinión, habían sido llevados a cabo con desprecio de las normas judiciales.

Muchos autores creen encontrar la solución del enigma suponiendo que el proceso nocturno contra Jesús no fué

terior al de los Macabeos o al comienzo de éstos) había montado a caballo en sábado, diciendo que «la hora exigía esto». Esta explicación es extraña, puesto que en la Mishna (Beca, V, 2) se dice expresamente que el cabalgar en sábado es una violación del descanso del sábado. R. Eliezer difícilmente puede haber atendido (pues nada dice más concreto de las circunstancias) a uno de los dos casos de excepción previstos en Sanh., VII, 8 a, es decir, suponer que aquel hombre había cometido la violación del sábado sin darse cuenta (y entonces la pena hubiese sido «exterminio por la mano de Dios») o por error (y en este caso debería haber ofrecido una víctima como reparación). R. Eliezer presupone que el cabalgar en sábado no era considerado, al menos en el tiempo anterior a los Macabeos, como violación del descanso del sábado. Con ello concede que aquella sentencia no se dió según la manera farisea. Si se hubiese tratado de una sentencia saducea no se necesitaría acudir al *horaath schaah* para explicar la ejecución, pues los saduceos, que en sus decisiones judiciales procedían con inquebrantable severidad (Josefo, *Ant.*, 20, 9, 1, § 199), habrían considerado aquel hecho como una violación del descanso del sábado y habrían dictado la pena de muerte prevista para esto en Éx., 31, 14 s. y 35, 2, más concretamente, la pena de lapidación (Núm. 15, 32-35). Según Siphre Deut., 21, 22, § 221 (114, b), Eliezer (hacia el año 90) explicó la ejecución de ochenta hechiceras, llevada a cabo por Simeón ben Schetach (hacia el año 100 a. de J. C.), igualmente como un procedimiento «según las exigencias de la hora». La violación de la ley la veía Eliezer en que las ochenta mujeres fueron (lapidadas y) colgadas en un mismo día, contra la prescripción de que en un día no podía ser condenada a muerte más de una persona. Pero es muy improbable que esta prescripción, de la que no se habla antes de R. Eliezer (cf. Mishna Sanh., VI, 5 c), tuviese ya valor en tiempo de Simeón ben Schetach, pues lleva demasiado claro el sello de la humanitaria teoría judicial rabínica del tiempo posterior. Por ello se deberá considerar al tribunal que en tiempo de Simeón ordenó la ejecución conjunta de las ochenta brujas como un tribunal saduceo, si es que este hecho es en realidad histórico (cf. I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, II (1924), pp. 133 s., que nota el carácter legendario de todas las historias relacionadas con Simeón ben Schetach).

un proceso en el verdadero sentido. Muchos de ellos hablan de un proceso aparente, representado por algunos fanáticos sacerdotes. Pero de esto no se puede hablar, pues el proceso fué llevado a cabo por un jurado competente. Más bien podría suponerse que el Sanedrín se reunió, no para celebrar un juicio, sino para reunir, en un interrogatorio previo, la materia para la acusación que había de ser presentada a Pilato[62]. Esta opinión, defendida con mucha erudición sobre todo por Husband, cae por tierra ante la lacónica frase de Lietzmann[63]: «En Mc., 14, 64 se habla de una sentencia; por tanto lo que precedió fué un proceso.» Husband ha olvidado que las supuestas irregularidades permiten otra explicación que podría ser precisamente la exacta.

Los defensores de las teorías hasta aquí enumeradas presuponen tácita o expresamente que las prescripciones contenidas en la Mishna obligaban al Sanedrín del tiempo de Jesús. Pero esta suposición no puede probarse[64]. La Mishna fué redactada por el Rabbi Jehuda ha-Nasi hacia el año 200 y refleja las circunstancias del siglo II, como puede verse por una larga serie de prescripciones particulares. Tras la desaparición del Estado judío en el año 70 dejó de existir el Sanedrín de Jerusalén, que fué reemplazado por el tribunal de Jamnia llamado Beth-Din. Cuando la Mishna habla del Sanedrín se refiere casi siempre a esta segunda institución, que no era, desde luego, idéntica con el antiguo Sanedrín. Es verdad que el tribunal de Jamnia gozó del mayor prestigio popular, pero no poseyó jurisdicción capital como el antiguo Sanedrín. Sin embargo, se dedicó con afán a la investigación y perfeccionamiento de la ley, incluyendo el derecho penal. Hasta parece que a veces se intentó dar valor práctico a sus teorías jurídico-

[62] Véase más arriba, p. 23 ss.

[63] *Zsch. f. ntl. Wiss.*, 31 (1932), p. 84.

[64] Dudan de que los preceptos del tratado Sanedrín de la Mishna fuesen obligatorios para el Sanedrín ya en tiempo de Jesús, entre otros, los siguientes autores: E. Meyer, II, p. 452, nota 1; Büchsel, o. c., p. 111; Ricciotti, o. c., pp. 618 s.; cf. también Bickermann, o. c., p. 174, que habla de una «question insoluble».

criminales sin autorización de la autoridad romana[65]. Por otra parte, mientras que en el antiguo Sanedrín de Jerusalén se hallaban junto a los fariseos también los saduceos, que tenían su propio código penal y hacían valer su influjo, el tribunal de Jamnia era un jurado de escribas con opiniones jurídicas totalmente fariseas. El Saduceísmo había desaparecido con el Templo. Ya Schürer advirtió que se deben distinguir rigurosameite estas dos direcciones[66]. El investigador inglés de la Mishna, Herbert Danby, fué el primero que presentó en forma precisa y con una detenida argumentación la tesis de que el código penal de la Mishna es, en lo esencial, producto de especulaciones académicas y que no permite por ello ninguna conclusión sobre las circunstancias jurídicas reales en tiempo del segundo Templo[67]. Las objeciones que contra esto ha aducido el erudito en cuestiones talmúdicas Israel Abrahams demuestran tan sólo que en la Mishna pueden encontrarse acá y allá algunas prescripciones antiguas, pero nada dicen contra la exactitud fundamental de la tesis de Danby. En el Apéndice VII se mostrará detenidamente, siguiendo los argumentos de Danby, que el Sanedrín del tiempo de Jesús estaba ligado al derecho penal saduceo.

Por tanto, los argumentos apoyados en la Mishna no prueban nada contra la legalidad o ilegalidad del proceso judío contra Jesús. Es verdad que algunas de sus prescrip-

[65] Cf. Schürer, o. c., I, pp. 656-659; Orígenes, *Epist. ad Africanum*, 14 (P. G. 11, 81 s.) dice: «Aún hoy que dominan los romanos y los judíos deben pagar un impuesto de dos dracmas, tiene tanto poder entre ellos el Etnarca (es decir, el Patriarca de Tiberíades), en cuanto lo permite el Emperador, que no se diferencia en nada de un rey. Llegan hasta a celebrarse secretamente procesos según el derecho judío y muchos son condenados a muerte sin que haya autorización general para ello, pero sin que por otra parte esto permanezca oculto al gobernador.»

[66] Schürer, o. c., II, pp. 196 s.; lo mismo dice Hölscher, o. c., p. 22.

[67] H. Danby, «The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives of the Gospels», *Journ. of Theol. Studies*, 21 (1919-20), p. 51-76. La opinión de Danby es compartida por G.-F. Moore, *Judaism in the First Century of Christian Era*, II (1927), p. 187, y por Lebreton, *Dict. de la Bible*, Suppl. IV (1949), p. 1052.

ciones, las contenidas ya en el Antiguo Testamento, eran reconocidas por los saduceos del tiempo de Jesús. A ellas pertenece el precepto de que para probar un crimen capital debía haber al menos dos testigos; como vimos, este precepto fué realmente cumplido. Podemos preguntarnos si hay que contar también con el precepto sobre los juicios en días de fiesta. Probablemente este precepto era aplicado con menos severidad que el precepto sobre los juicios en sábado. Sólo de este último, que naturalmente estaba ya en el Antiguo Testamento, atestiguan las noticias contemporáneas directamente, e indirectamente Josefo, que fuese severamente obligatorio[68]. Josefo nos habla de un edicto del Emperador Augusto según el cual los judíos no podían ser obligados a comparecer en juicio en sábado. Podría, pues, pensarse que a los sanedritas no les pareció violación de un precepto importante el celebrar un juicio en la misma noche de Pascua[69]. Además, probablemente, el proceso de Jesús no tuvo lugar el día de la fiesta de Pascua, como podría deducirse de los sinópticos, sino, como dice San Juan, la víspera de la fiesta de Pascua[70]. De esta manera desaparece cualquier dificultad. Es verdad que también estaba prohibido, según la Mishna, celebrar procesos capitales en la víspera de una fiesta o de un sábado. Pero este precepto no tenía seguramente valor alguno en aquel tiempo,

[68] Filón, *De migr. Abrahae*, 16, § 91; Josefo, *Ant.*, 16, 6, 2, § 163; 16, 6, 4, § 168.

[69] Cf. también Billerbeck, o. c., II, p. 829-832, que trae pruebas de que, si el 15 de Nisán, es decir, el primer día de la fiesta de los Azimos, caía en viernes, podía ser preparada en este día la comida para el sábado siguiente. La abstención del trabajo exigida el día 1.º y 7.º de la fiesta de los Azimos no obligaba tampoco en el Antiguo Testamento tan severamente como la abstención de trabajo en sábado. Este último día tiene más importancia que los otros dos días de fiesta; cf. P. Heinisch, *Exodus* (1934), p. 100; G. Beer, *Exodus* (1939), p. 66. Bickermann, o. c., p. 174 s., hace referencia a Mc., 11, 27 y dice que una autoridad que tras la revolucionaria acción del Nazareno en el Templo no se había atrevido a prender al predicador, sino que se contentó con preguntarle por el motivo de su acción, podía muy bien reunirse en la noche de Pascua, pues uno de los discípulos les había prometido entregarles fácilmente a esta hora a Jesús.

[70] Véase el Apéndice I.

pues está en conexión con el humanitario precepto fariseo, y por tanto puramente míshnico, de que la sentencia de muerte sólo podía dictarse un día después del proceso[71].

La opinión de que los sanedritas llevaron a cabo un formal proceso legal encuentra apoyo en el hecho de que la Iglesia antigua, en su polémica con los jefes judíos, no les acusa nunca del quebrantamiento de preceptos legales[72], sino de que, al menos la mayoría de ellos, se reunieron no para hallar la justicia, sino con la idea de declarar a Jesús culpable de un crimen digno de muerte (Mc., 14, 1 y 55). Esto es ciertamente más grave que la ocasional preterición de las formas externas. Con la prueba de que el juicio fué ciertamente un *proceso legal* — ambas palabras son importantes — quedan eliminadas las diversas teorías modernas según las cuales los judíos no participaron en el proceso de Jesús o, si lo hicieron, fué sólo de manera no esencial (teorías 4 y 5 arriba citadas, pp. 22-29).

4.° Muchos intérpretes deducen de Mc., 15, 1 que el Sanedrín celebró, tras la sesión nocturna, una nueva reunión al amanecer. A menudo se explica esta medida diciendo que, con ello, los judíos quisieron cumplir en cierto modo el precepto de que las sentencias de muerte sólo podían dictarse un día después del proceso. Pero como acabamos de decir, este precepto de la Mishna lleva demasiado clara la señal del derecho rabínico como para que podamos pensar que tuviese ya valor en el tiempo de Jesús. Además, tampoco habría sido cumplido con la reunión al amanecer, ya que, según la división judía de los días, sólo se podría haber dictado sentencia de muerte lo más pronto tras la próxima puesta del sol. Algunos exegetas llegan a considerar sólo la segunda reunión del Sanedrín como la sesión plenaria oficial[73]. Mas con dificultad puede admitirse la exis-

[71] Véase el Apéndice VII.

[72] Cf. para esto P. E. Davies, «Early Christian Attitudes toward Judaism and the Jews», *Journal of Bible and Religion*, 13 (1945), pp. 73-82.

[73] Th. Zahn, *Ev. des Lk.* [4](1920), p. 692 s.; F. Hauck, *Ev. des Mk.* (1931), p. 181; Bunch, o. c., p. 84; Ricciotti, o. c., p. 613; Daniel-Rops, o. c., p. 585; Bammel, o. c., y otros.

tencia de una segunda sesión. El texto de San Marcos que a ello se refiere dice así: «En cuanto amaneció los príncipes de los sacerdotes con los ancianos y escribas tomaron una resolución[74], y todo el Sanedrín, atando a Jesús, le llevaron y entregaron a Pilato» (Mc., 15, 1). No se dice aquí nada de una interrupción de la sesión y de una reunión posterior del Sanedrín. Por tanto, San Marcos debe sin duda referirse a la misma sesión de la que ha hablado en su narración sobre el proceso nocturno. Tampoco los datos sobre la composición del jurado hacen referencia alguna a una nueva sesión. Es verdad que en Mc., 15, 1 se acentúa fuertemente la integridad del jurado; pero también en la narración del juicio nocturno es puesto de relieve que estaban presentes los sanedritas (14, 53 «*todos* los sumos sacerdotes, ancianos y escribas»; 14, 55 «los sumos sacerdotes y *todo* el Sanedrín»)[75]. La sesión comenzada en la noche terminó al amanecer con la entrega de Jesús a Pilato. La resolución de que habla San Marcos debió de tener por objeto la entrega de Jesús[76]. El evangelista no cuenta el proceso todo seguido porque considera conveniente intercalar la historia simultánea de las negaciones de San Pedro (Mc., 14, 66-72). Al reanudar la historia principal interrumpida[77] debía naturalmente presentar de nuevo a los

[74] La versión de SCL habrá que preferirla, como *lectio difficilior,* a la dada por AB; pero aun cuando se tome como base este último texto («habiendo celebrado consejo») no es necesario pensar en una reunión convocada de nuevo, sino en el final de la única sesión nocturna en la que se decidió sobre el proceso que habría que presentar a Pilato.

[75] Esto habla contra la suposición de Gaechter, *Zeitsch. f. kath. Theol.,* 78 (1956), p. 230, de que a la sesión nocturna asistió únicamente una parte del Sanedrín y que, por el contrario, para la sesión de la mañana, en la que se dictó la sentencia de muerte se reunió toda la corporación.

[76] Relacionar la «resolución» con la sentencia de muerte nombrada en 14, 64 lo impide la falta de artículo determinado.

[77] Gaechter, o. c., p. 230, objeta: «En este caso el escarnio de Jesús no podía ser introducido como una nueva escena tras la narración de la sesión nocturna en 14, 65.» Mas la verdad es que la escena del escarnio pertenece a la sesión nocturna; no se

que intervenían en el asunto, a los diversos grupos de personas que componían el Sanedrín, principalmente porque deseaba resaltar lo más posible la responsabilidad del Sanedrín, deseo que le hace añadir el pleonasmo «y todo el Sanedrín». Esta podría ser la interpretación más sencilla y esclarecedora de este discutidísimo pasaje[78]. Es digno de notarse que los autores que distinguen dos reuniones discrepan grandemente al tratar del objeto de cada una de ellas. A veces se supone que el Sanedrín se reunió de nuevo al amanecer, tras el juicio nocturno oficial, para tratar de la entrega a Pilato[79]. Pero en este caso podemos preguntarnos por qué los sanedritas no pudieron haber discutido esto inmediatamente después de la sesión nocturna. La misma objeción hay que hacer a la opinión de Bickermann[80], según el cual lo que el Sanedrín discutió al amanecer fueron las medidas que exigía tomar el convencimiento, al que habían llegado durante el juicio nocturno, de que Jesús merecía la muerte, así como la decisión de presentar a Jesús ante el tribunal romano. Según Goguel[81], el Sanedrín se reunió al amanecer no para tener una segunda sesión, sino solamente para conducir a Jesús ante Pilato; pero entonces ¿por qué habla el evangelista de un «decreto» o resolución? Muchos intérpretes dicen que el interrogatorio ante Caifás contado por San Marcos (San Mateo) tuvo lugar en la sesión nocturna y que, por el contrario, el interrogatorio ante el Sanedrín narrado por San

dice que la sesión se hubiese ya disuelto. Además podría ser que 14, 64 no hubiese estado unido desde el principio con 14, 65; cf. p. 146, nota 58, al final.

[78] Se encuentra en J. Sickenberger, *Leben Jesu* (1932), página 250; fué detenidamente fundamentada por J. Schmid, *Das Ev. nach Mk.* [3](1954), pp. 288 s.

[79] A. Brüll, «Die Ergreifung u. Überlieferung Jesu an Pilatus», *Theol. Quartalschr.*, 83 (1901), p. 398 s.; J. Belser, *Geschichte des Leidens...* [2](1913), pp. 323-327, que, lo mismo que Brüll, habla de una «sesión nocturna secreta»; Manassero, o. c., pp. 104 s.; W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christ* (1957), pp. 330 y 335.

[80] O. c., p. 194.

[81] O. c., p. 376, nota 2; lo mismo dice Strathmann, o. c., página 241.

Lucas se celebró en la sesión de la mañana[82]. A pesar de las indicaciones de Holzmeister sobre las repeticiones existentes en el juicio, no cabe duda alguna de la identidad del juicio narrado por San Marcos-San Mateo y el narrado por San Lucas. Se ha dicho con razón[83] que los dos juicios se parecen lo mismo que un huevo a otro. Sobre todo, no puede pensarse que Jesús accediese a repetir dos veces a los sanedritas la contestación a la pregunta sobre su filiación divina y su mesianidad, ni tampoco que les prometiese otras dos veces que se sentaría a la derecha de Dios. Contra esto no tiene peso alguno el pequeño plus que señala Holzmeister[84]. La única dificultad estaría en la indicación del tiempo en Lc., 22, 66, pero esto puede explicarse por la técnica literaria de San Lucas[85]. Muchos autores suponen que existió un solo proceso, mas lo colocan al amanecer y no por la noche; en este caso Mc., 15, 1 es entendido como posterior indicación cronológica de la reunión del Sanedrín ya narrada[86]. Pero esta opinión tropieza con el hecho de que el proceso ante el Sanedrín tuvo lugar al mismo tiempo que las negaciones de San Pedro (o en todo caso al mismo tiempo que la tercera: Jn., 18, 24-27),

[82] C. M. Genelli, «Jesus Christus vor seinen Richtern», *Theol. Quartalschr.*, 22 (1840), pp. 32-35; M. v. Aberle, «Die Berichte der Evangelisten über Gefangennehmung und Verurteilung Jesu», ib. 53 (1871), p. 25; J. Langen, *Die lezten Lebenstage Jesu* (1864), p. 264; J. Knabenhauer, *Ev. sec. Marcum* (1894), p. 405; U. Holzmeister, *Zsch. f. kath. Theol.*, 39, 1915, pp. 336 s.; A. Plummer, *Commentary on the Gospels acc. to S. Luke* [4](1916), p. 518; A. Valensin-J. Huby, *Ev. selon St. Luc* (1927), pp. 401 s.; S. Saladrigues. «El proceso religioso de Jesús», *Anal. Sacra Tarraconensia*, 4 (1928), p. 89; J. H. Bernard, *Commentary on the Gospel of St. John*, II (1929), p. 591; Innitzer, o. c., p. 173; G. Müller, *Der Weg nach Golgotha* (1949), p. 91; A. Vassilakos, *The Trial of Jesus Christ* (1950), p. 26; Daniel-Rops, o. c., p. 589.

[83] Brüll, o. c., p. 398.

[84] O. c., p. 337.

[85] Véase el Apéndice V.

[86] B. Klövekorn, «Jesus vor der jüdischen Behörde», *Bibl. Zschr.*, 9 (1911), pp. 266-276, especialmente 266-272; K. Kastner, *Jesus vor Pilatus* (1912), p. 8; *Jesus vor dem Hohen Rat* (1930), p. 110.

que, según todos los evangelios, tuvieron lugar cuando aún era de noche (cf. Mc., 14, 55, Lc., 22, 56). Piensan igualmente que hubo una única sesión al amanecer G. E. W. van Hille, Pierre Benoit y Jean Cantinat[87], pero creen que Mc., 15, 1 es una repetición literaria[88] de 14, 55-64 y no una indicación cronológica posterior. Y concluyen que Jesús fué interrogado durante la noche, pero que este interrogatorio es idéntico al narrado por San Juan en 18, 13 y 19-24[89]. Mas contra esta hipótesis está el hecho de que no sólo San Marcos (San Mateo), sino también San Juan, en el que se apoyan van Hille y Benoit, dice que el proceso ante Caifás tuvo lugar durante la noche y que terminó al amanecer (Jn., 18, 24 y 28)[90].

[87] G. E. W. van Hille, «De ultima Iesu vitae nocte, etc.», *Mnemosyne*, III, p. 10 (1942), pp. 241-250; P. Benoit, «Jésus devant le Sanhédrin», *Angelicum*, 20 (1943), pp. 143-165, especialmente 156-160; J. Cantinat, «Jésus devant le Sanhédrin», *Nouv. Rev. Théol.*, 75 (1953), pp. 303 s.; casi lo mismo dice K. Buchheim, *Das messianische Reich* (1948), pp. 288 s. y V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (1954), p. 198.

[88] Cf. J. Weiss, o. c., p. 312, que dice: «Según mi opinión, el texto de Mc., 15, 1 transmite una tradición que no contenía referencia alguna a las sesiones nocturnas del Sanedrín y tampoco sabía nada del contenido de la sesión del amanecer. Esta tradición decía solamente que al amanecer el Sanedrín celebró una sesión (naturalmente en el mayor secreto), al final de la cual Jesús fué entregado a Pilato. Esta habría sido la sencilla narración de San Pedro.» Lo mismo dice Lietzmann, cf. el Apéndice VI.

[89] Lo mismo dice M.-L. Lagrange, *Evangelium von Jesus Christus* (1949), pp. 570-572 y 575-578, así como Lebreton, o. c., p. 1052-54, que, sin embargo, cree que San Juan habla de un interrogatorio ante Caifás y no ante Anás.

[90] Cuando Benoit, *Rev. Bibl.*, 60 (1953), p. 452, nota 2, objeta contra esto que San Juan no habla nada de una sesión del Sanedrín tiene razón, ya que San Juan no da datos más concretos sobre lo sucedido ante Caifás cuando Jesús se encontró ante él. Pero es claro que algo especial debió de pasar, pues de otro modo el evangelista no habría dicho lo que dice en 18, 24. Una mirada a los sinópticos insinúa la sospecha de que San Juan piensa en este caso en el proceso ante Caifás narrado por ellos, lo cual está confirmado por la manera como sigue la narración de San Juan. La pregunta de Pilato a Jesús da por supuesto que la autoridad judía le había acusado de pretensiones mesiánicas, y la

Apéndice VII: Sobre el problema de la validez del derecho penal de la Mishna en tiempo de Jesús

El código de procedimiento criminal de la Mishna fué reunido hacia el final del siglo II, es decir, en un tiempo en el que hacía ya mucho que no existía práctica criminal judía. Aun aquellas partes del tratado Sanhedrin que parecen pertenecer a un época más antigua, y que los investigadores atribuyen al Rabbi Meïr (mitad del siglo II) (G. Hölscher, *Die Mischnatraktate «Sanhedrin» und «Makkot»* [1910], pp. 12 s.; S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot* [1933], p. 9), no permiten deducir ninguna conclusión sobre el modo de proceder del Sanedrín antes del año 70. Aun prescindiendo de

declaración de los judíos en 19, 7 muestra que ya habían comprobado la culpa de Jesús según la Ley. Ambos datos se explican de manera satisfactoria sólo si había precedido un proceso ante el tribunal judío. Es verdad que la culpa de Jesús era ya cierta para los judíos aun antes de que le prendiesen (5, 18 y 10, 31), pero el interrogatorio de Anás prueba que este convencimiento no les parecía suficiente para servir de base a una acusación ante Pilato. «De lo que sucedió ante Anás y de lo que ante Pilato se da como sucedido se debe concluir que Jesús fué condenado ante Caifás, en casa del cual estuvo entretanto» (F. Büchsel, *Ztch. f. syst. Theol.*, 4 (1926-27), p. 245, nota 1). Este proceso ante Caifás, presupuesto por San Juan, tuvo lugar, según la versión del cuarto evangelista, *antes* del amanecer. San Juan da a entender esto por el hecho de contar la tercera negación de San Pedro, que sin duda sucedió en la noche (18; 25: «se calentaba»; verso 27: «el canto del gallo»), tras la noticia de la entrega de Jesús a Caifás. Con más certeza lo dice en 18, 28, pues la indicación del tiempo no tendría sentido si el evangelista hubiera pensado que la entrega de Jesús a Caifás tuvo lugar después del amanecer. Van Hille se da cuenta de la significación de esta indicación del tiempo, pero su opinión de que se refiere «propiamente» a la sesión del Sanedrín (o. c., pp. 245 y 250) no es ciertamente la opinión del evangelista. Lo que, a pesar de 18, 28, decide a van Hille a sostener esta hipótesis es su convencimiento de que la sesión del Sanedrín no pudo tener efecto antes del amanecer, ya que los juicios nocturnos estaban prohibidos. Pero, en primer lugar, es incierto que existiese entonces este precepto (cf. sobre esto el Apéndice VII) y, en segundo lugar, de la prohibición de sesiones nocturnas no se puede deducir que no se celebrasen tales sesiones.

que el mismo Rabbi Meïr difícilmente pudo tomar sus datos de un recuerdo vivo sobre la práctica del Sanedrín antes del año 70, se sospecha fundadamente que su versión reproduce las opiniones de los escribas rabínicos, opiniones que no sabemos si tuvieron alguna vez valor real. Ya a primera vista se ve que una serie de prescripciones del código de procedimiento de la Mishna son pura teoría jurídica. En Sanh., I, 5 se prescribe que una tribu caída en la idolatría sea juzgada por el «jurado de los setenta y uno»; que sólo este jurado puede decidir sobre la manera de hacer la guerra, así como si una ciudad ha de ser considerada como «seducida» y sus habitantes ajusticiados (Sanh., IX, 1); finalmente, que en interés de la seguridad del país este castigo no puede ser aplicado a ciudades fronterizas ni a tres ciudades a la vez, sino sólo a una o a lo más a dos. En Sanh., II, 2-5 es delimitada hasta el detalle la posición jurídica del rey, con lo que se piensa, como es natural, en los reyes nacionales, no en los dominadores extranjeros. Todas estas prescripciones no pudieron tener valor práctico alguno en tiempo de los romanos y, por tanto, no son sino reflexiones académicas, piadosos deseos de juristas. Por noticias ciertas de los contemporáneos se ve que otra parte de la legislación de la Mishna es de tiempo posterior. Así en Sanh., VII, 4, se prescribe que el tener relaciones sexuales con la nuera sea castigado con la lapidación; para este delito, sin embargo, el Lev., 20, 12 prescribe la muerte, pero sin determinar de qué clase. El Libro de los Jubileos, que procede de tiempo anterior a Herodes (Schürer, o. c., III, p. 378), prescribe, por el contrario, expresamente en este caso la cremación (Jub., 41, 25 s.). Es esto un signo de que aquellas prescripciones de la Mishna no se fundan en un derecho válido en general (cf. G. Hölscher, o. c., p. 29). En Jn., 8, 5 la adúltera debe ser apedreada; en Lev., 20, 10 y en Deut., 22, 22 se prescribe para este delito la pena de muerte, pero sin determinar de qué forma. Por el contrario, según la Mishna (Sanh., XI, 1), una esposa adúltera y su seductor deben ser estrangulados. A menudo se acostumbra a explicar esta diferencia diciendo que la mujer nombrada en Jn., 8, 5 no era casada, sino sólo prometida, y que, por eso, caía bajo la prescripción del Deut., 22, 23 s. (cf. Billerbeck, o. c., II, p. 520; R. Eisler, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 22 (1923), p. 307, nota 2; J. Jeremias, ib., 43 [1950-51], p. 148, nota 17). Pero esta opinión no es verosímil por las siguientes razones: 1.ª La adúltera de Jn., 8, 5 es llamada varias veces

«mujer», y nunca «muchacha», «joven», «prometida», «moza»; cf. en contra de esto Deut., 22, 23. 2.ª En Deut., 22, 23 s. se prescribe expresamente que la novia infiel sea arrojada de la ciudad juntamente con su seductor; mas la adúltera de Jn., 8, 5 está sola, a pesar de haber sido sorprendida *in flagranti*. 3.ª El delito de la mujer es llamado en Jn., 8, 3 «adulterio» y ella misma es llamada en Jn., 8, 4 «adúltera»; en los LXX y en el lenguaje griego influído por ellos estas expresiones se usaban exclusivamente para designar un adulterio real y nunca para designar una falta cometida por una joven prometida con un hombre que no fuese su novio. 4.ª Si las prescripciones de la Mishna hubiesen tenido ya valor en tiempo de Jesús y la adúltera de Jn., 8 hubiese sido una joven prometida, nos hallaríamos con el caso especialísimo de que la prometida debía de tener doce años o doce y medio; que el «adulterio» fué presenciado por testigos oculares; que estos testigos amonestaron a la pareja de las consecuencias de su acto antes de que lo cometieran y que, a pesar de todo, ésta no se apartó de su pecado. Difícilmente pudo darse en la realidad un adulterio que cumpliese estas condiciones. 5.ª Jn., 8, 5, en que se dice que Moisés había mandado que estas mujeres fuesen apedreadas, es una interpretación realmente exacta de la ley del Antiguo Testamento; puede probarse que el legislador del Antiguo Testamento pensó en la lapidación como pena correspondiente a la mujer adúltera, así como que la legislación penal de Moisés fué entendida en este sentido hasta el siglo I. De Jn., 8, 5 se deduce, pues, que la prescripción de la Mishna sobre la estrangulación de la adúltera no estaba en vigor en tiempo de Jesús. Sólo más tarde propusieron los rabinos la pena de la estrangulación, que es una pena más suave, en aquellos casos en que la ley de Moisés no determinaba más concretamente el tipo de muerte (cf. sobre esto: J. Blinzler, «Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha» *N. T. Studies* 4 [1957], pp. 32-47). Hay todavía otra particularidad en la perícopa de la adúltera que prueba que no podemos presuponer que los preceptos de la Mishna tuviesen ya valor en tiempo de Jesús. Según la Mishna (Sanh., VI, 4), la lapidación se ha de realizar arrojando primero al acusado a un hoyo o barranco, lo que produce normalmente su muerte; sólo si esto no sucede se le debe matar propiamente por lapidación. De Jn., 8, 7 («El que de vosotros esté sin pecado arrójele la piedra el primero») se deduce que en tiempo de Jesús se aplicaba el

método originario, es decir, el arrojar piedras. También San Esteban fué lapidado de esta manera (Hech., 7, 58 s.). Muchos especialistas han rechazado la opinión de que los preceptos de la Mishna estaban ya en vigor en tiempo de Jesús; sobre todo véase H. Danby, «The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels», *Journal of Theol. Studies*, 21 (1919), p. 51 a 77; cf. también H. Danby, *Tractate Sanhedrin* (1919), pp. 9-12. También G. Hölscher, *Die Mischnatraktate «Sanhedrin» und «Makkot»* (1910), p. 25, dice: «No hay que olvidar que una parte de las leyes del procedimiento judicial de la Mishna sólo pueden haber sido pretensiones legales, cuya realización estaba *impedida* ya en muchos casos por la situación real; sólo pueden haber sido teorías legales que de ninguna manera podían ponerse en práctica en tiempo de los romanos.» Y en la pág. 35 dice: «No podemos de ninguna manera pensar que las prescripciones de la Mishna que se apoyan en palabras del Antiguo Testamento puedan ser trasladadas sin más al tiempo de Jesús. Tal proceder debe ser calificado de muy arriesgado, a pesar de que es el corriente en la actualidad. Me parece que el conocimiento de esta circunstancia negativa es de importancia para la investigación del Nuevo Testamento.» De manera parecida se ha expresado G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, II (1927), p. 187, nota 5: «The inquiry whether the trial of Jesus was "legal", i. e. whether it conformed to the rules in the Mishnah, is futile because it assumes that those rules represent the judicial procedure of the Old Sanhedrin.» Al punto de vista de Danby se han adherido en lo esencial H. Laible, «Der Prozess Jesu», *Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung* 61 (1928), pp. 655-659, y Klausner, *Jesus von Nazareth* [2](1934), p. 463, que ya antes se había pronunciado en este sentido (en la revista *He-Atid*, 5 [1913], pp. 89-91).

El intento más serio de refutar la opinión de Danby lo representa el trabajo «The Tannaitic Tradition and the Trial Narratives», en el tomo primero del libro de I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, II (1924), pp. 129-137. Al parecer los argumentos de Abrahams no han sido sometidos a crítica hasta ahora, por lo que vamos a detenernos un poco en ellos.

En favor de la veracidad de los datos de la Mishna sobre el Sanedrín hace valer Abrahams (pp. 129 s.) lo siguiente: Muchas de las tradiciones de la Mishna referentes al Sanedrín

se remontan a José ben Halafta, que fué un maestro del redactor de la Mishna, el Rabbi Jehuda, y que era reconocido entre sus contemporáneos como la más alta autoridad en asuntos cronológicos. Sobre esto hay que hacer la siguiente observación: Estas noticias sobre José no prueban en manera alguna, aunque sean ciertas, que los datos de la Mishna sobre el antiguo Sanedrín sean ciertos y que las prescripciones contenidas en el tratado Sanhedrín tuviesen fuerza de ley ya en tiempo de Jesús. Hay que pensar que, en todo caso, José ben Halafta vivió en el siglo II, y que entre su tiempo y el de Jesús había ocurrido la catástrofe del año 70, que creó una situación completamente nueva en los aspectos religioso, jurídico, social y político. Abrahams (p. 137) habla también de la relación de la Mishna con los evangelios, y afirma que los relatos evangélicos sobre el proceso de Jesús no estuvieron más cerca temporalmente de los sucesos narrados que muchas noticias de la Mishna. A esta afirmación no se le puede dar valor, pues Abrahams no dice a qué noticias de la Mishna se refiere. De todos modos es un hecho que la Mishna procede del siglo II, mientras que todos los evangelios proceden del siglo I, y aun en parte de antes del año 70. Ciertamente a los datos de la Mishna sirven de base tradiciones más antiguas, pero lo mismo vale de los datos de los evangelios. Abrahams (p. 137) dice también que la discrepancia entre el procedimiento judicial rabínico y el procedimiento descrito por los evangelios, según el cual se procedió contra Jesús, es tan grande que el tratado Sanhedrín de la Mishna casi aparece como una polémica de los rabinos con los evangelios. Pero contra esto dice que las historias evangélicas de la Pasión difícilmente pudieron ser conocidas por los judíos del tiempo de la Mishna. Tampoco este argumento puede considerarse como concluyente, si se tiene en cuenta el tiempo de origen de los evangelios; más exacto sería decir que los «herejes» de que se habla en Sanh., IV, 5 difícilmente son judíos cristianos, sino al parecer una secta gnóstica (cf. Krauss, *Sanhedrin-Makkot* [1933], p. 165).

Para probar que los preceptos de la Mishna estaban ya en vigor en tiempo de Jesús aduce Abrahams (p. 130) dos ejemplos del Nuevo Testamento. El rasgarse las vestiduras al oír una blasfemia (Mt., 26, 65) corresponde a la prescripción de Sanh., VII, 5. También está atestiguado por noticias rabínicas, v. gr., T. B. Sanh., 43 a (cf. también Billerbeck, o. c., I, p. 1037 s.), el dar una bebida narcótica a los condenados a

muerte (Mt., 27, 34). Estos dos ejemplos no contienen, sin embargo, lo que Abrahams se promete de ellos, pues en ambos casos se trata de un uso ya atestiguado en el Antiguo Testamento; sobre Mt., 26, 65 cf. 4 Re., 18, 37 y 19, 1 y 4; sobre Mt., 27, 24 cf. la advertencia de Pr., 31, 6.

De las cuatro formas de ejecución nombradas en la Mishna, a saber: lapidación, cremación, decapitación y estrangulamiento, esta última no se halla en el Antiguo Testamento. Pero como precisamente Josefo atestigua que la estrangulación era una forma de ejecución que se aplicaba realmente, cree Abrahams (p. 130 s.) haber probado que la Mishna era aplicada al principio del siglo I, al menos en este precepto. Mas también esta afirmación debe ser impugnada. De estrangulación habla Josefo por primera vez en un relato sobre la muerte de Hircano II. Según *Ant.*, 15, 6, 2, § 165-173 Herodes acusó al Asmoneo de conspiración con el rey árabe Malco y le mandó ejecutar tras haber presentado al Sanedrín las cartas traidoras. Según la narración de *Ant.*, 15, 6, 3, § 174-177, que concuerda con la anterior, Herodes mismo fué el que ordenó la ejecución por estrangulamiento. Así, pues, Herodes fué el único responsable de la elección de este estilo de ejecución desconocido por los romanos (cf. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* [1899], p. 130). El caso de los dos hijos de Herodes, Alejandro y Aristóbulo, prueba que aquí no se decidió de hecho según el derecho penal judío, sino según uno extranjero. Éstos fueron acusados por su padre ante el César de alta traición, por lo cual un tribunal de Berito, al que pertenecían funcionarios romanos, les condenó a la soga (*Ant.*, 16, 11, 1-7, § 356-394; *Bell.*, 1, 27, 1-6, § 534-551). Por lo demás parece que también el código penal saduceo conocía ya este tipo de ejecución (cf. Billerbeck, o. c., IV, p. 349 s.). No se puede asegurar de dónde provenía este uso; en Tob., 2, 3 se dice que es ninivita.

Las fuentes rabínicas (Mishna Sanh., I, 4 a y 6 a) hablan de un tribunal constituído por veintitrés miembros, el llamado Pequeño Sanedrín. Danby afirmó que, fuera de la Mishna, este tribunal no es citado en ningún otro lugar. Contra esto ha afirmado Abrahams (p. 132) que se le cita dos veces (Hagigah, II, 9; Sanh., VII, 1), precisamente en un dato atribuído a José ben Halafta. Mas la verdad es que el Tosephta no contiene noticias seguras sobre la situación en tiempo de Jesús. Abrahams se remite a Mc., 13, 9, Mt., 10, 17, y a Josefo, *Bell.*, 2, 14, 1, § 273; mas hay que decir que en ninguno

de estos lugares se habla expresamente de un tribunal formado por veintitrés miembros.

La Mishna contiene el precepto de que sólo los hombres pueden ser colgados, mas no las mujeres (Sanh., VI, 5 b). Sin embargo, de Simeon ben Schetach se dice que mandó colgar en Ascalón en un solo día a ochenta mujeres (Sanh., VI, 5 c). Abrahams (p. 133 s.) intenta explicar que este hecho, el cual parece probar que aquel precepto rabínico no estaba en vigor en tiempo del antiguo Sanedrín, es un caso de excepción, un procedimiento «según las exigencias de la hora». Pero esta es una explicación muy inverosímil. Un juez a quien la ley prohibe condenar a muerte a más de una persona en un solo día, no puede pretextar, para una tal ejecución ilegal en masa, «las necesidades de la hora». Esto, aun prescindiendo de que la teoría de la *horaath schaah* es una ficción rabínica posterior. Si la historia de Simeon ben Schetach tiene algún fondo histórico, podría probar que las prescripciones de la Mishna (Sanh., VI, 5 b: «La mujer no puede ser colgada»; VI, 5 c: «No se puede ajusticiar a dos personas en un día») no eran conocidas hacia el año 100 a. de J. C., o que al menos no eran observadas.

Uno de los más serios argumentos contra la idea de que el código penal de la Mishna poseyó alguna vez valor práctico es el hecho de la exagerada blandura de este código. En el tratado Makkot de la Mishna se llama «funesto» al Sanedrín que dicte en siete años una sentencia de muerte, porque hace tan grandes estragos entre los hombres (cf. S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot* [1933], pp. 331 s.). El Rabbi Eleazar ben Ajarza hace también este reproche a un tribunal que ordene una ejecución en setenta años (Makkot, I, 10 d; esta Mishna es un apéndice al tratado Sanhedrin; cf. Ch. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mishna* [1936], pp. 132 s.). Todo el procedimiento legal de la Mishna indica la tendencia a dar al acusado las mayores ventajas posibles para que salga indemne del juicio. Con razón se ha dicho que un tribunal que juzgase con tales principios y reglas no puede haber existido nunca, pues un derecho penal que favorecía al delincuente en vez de tratar de probar la culpa y de castigarle habría desaparecido por sí mismo.

A este argumento responde Abrahams (p. 135) con datos históricos en favor de la efectiva blandura de las sentencias rabínicas. Poco antes del asedio de Jerusalén por Tito se les ocurrió a los sediciosos zelotes y a los idumeos, que estaban

unidos con ellos, dar una capa legal a la matanza por ellos realizada, en la que entre otros hombres oficiales había muerto Anás II, sometiendo para ello a sus enemigos a un tribunal de setenta miembros. Estos jueces declararon inocente a un acusado llamado Zacarías ben Baruch, y dijeron que antes querrían morir ellos que dictar una sentencia de muerte sobre hombre alguno (*Bell.*, 4, 5, 4, § 341). Mas este episodio prueba únicamente que los jueces eran hombres de temple, y no, como dice Abrahams, que se atuvieran al humano procedimiento judicial rabínico, pues dada la situación de las cosas, no se podía hablar de una culpa del acusado. Abrahams nombra en segundo lugar la intervención de Gamaliel en el juicio contra los apóstoles de Hech., 5, 34-40. Pero tampoco en este caso se pueden sacar conclusiones sobre el rigor efectivo del derecho criminal fariseo. De este episodio se saca más bien la impresión de que los apóstoles sin la intervención de Gamaliel, es decir, si se les hubiese aplicado mecánicamente el código penal vigente, lo habrían pasado mal. En tercer lugar se refiere Abrahams a la pena de la flagelación, para la que la ley mosaica prescribía cuarenta azotes como máximo (Deut., 25, 3), mientras que la Mishna (Makkot, III, 10) sólo permitía treinta y nueve, número que en tiempos del Nuevo Testamento era efectivamente observado, como se prueba por 2 Cor., 11, 24 y *Ant.*, 4, 8, 23, § 248. Sin embargo, es dudoso que en este punto valiese tan sólo el derecho penal de los fariseos, que siempre se inclinaban a mitigar la pena. Más bien puede pensarse que en este caso coincidían la interpretación saducea y farisea de la Escritura. Los saduceos, que se atenían a la letra de la ley, pudieron, juntando la última palabra de Deut., 25, 2 con la primera de 25, 3, como se hizo en el Midrasch, llegar a la conclusión de que no se podía llegar al número de cuarenta. También Josefo parece creer que el número 39 era el nombrado en el Pentateuco. Además, puede mostrarse que la reducción del número a 39 no representa ninguna especial conquista de los fariseos, pues hubo rabinos que exigían el número de 40 azotes, v. gr.: Jehuda (hacia el año 150), cf. Makkot, III, 10. Abrahams recuerda en cuarto lugar lo que dice Josefo, de que los fariseos eran suaves en lo referente a infligir penas (*Ant.*, 13, 10, 6, § 294). Este dato es seguramente cierto, lo mismo que el otro de que los saduceos «eran más duros que todos los judíos en las sentencias judiciales» (*Ant.*, 20, 9, 1, § 199). Sin duda, la tendencia a la humanización del código penal, que alcanzó en la Mishna una dimensión exagerada,

ajena a la realidad, no surgió solamente en los tiempos rabínicos, sino que debió de constituir ya desde siempre una particularidad de la concepción farisaica del derecho. Lo que hace falta saber es la importancia práctica que tales teorías consiguieron en el tiempo anterior, y especialmente si alguna vez se llevaron a cabo por el Sanedrín de Jerusalén. No poseemos prueba alguna de que el Sanedrín se haya atenido, en su procedimiento penal, a la concepción específicamente farisea del derecho, aunque se ha creído encontrar realmente una prueba de esto. Últimamente se ha sostenido que el precepto de la Mishna (Sanh., VI, 2), de que el condenado a muerte debía pronunciar un voto de penitencia antes de su ejecución, debía de «estar en vigor ya en la primera mitad del siglo I, y probablemente mucho antes, ya que los judíos no poseyeron después el *jus gladii*» (E. Lohse, *Märtyrer u. Gottesknecht* [1955], p. 42), pues en Tos. Sanh., IX, 5 (429) se habla de un condenado inocente que antes de la ejecución pronunció el voto de penitencia (Lohse, o. c., p. 40). Mas como no se puede determinar concretamente en qué tiempo sucedió este caso, existe la posibilidad de que pertenezca a un tiempo posterior, que tal vez no podemos señalar. Más importancia tiene esta otra observación: Todo condenado podía pronunciar el voto de penitencia aunque no estuviese obligado a ello por la ley entonces en vigor. Si este condenado era un judío con opiniones fariseas, fácilmente podemos pensar que pronunciase este voto voluntariamente, si los fariseos de su tiempo daban importancia a este hecho. Finalmente, no está comprobado con seguridad que el voto de penitencia fuese una particularidad exclusivamente farisea; como ya en el Antiguo Testamento era conocida la costumbre de exigir del condenado a muerte una confesión de su culpa (Jos., 7, 19-21), se debe suponer que también los saduceos recomendaban y permitían este voto, aunque tal vez no lo exigiesen. (Ni el mismo Lohse, o. c., p. 44, afirma esto. Lohse distingue entre la sentencia y la realización práctica de la sentencia, y dice que antes del año 70 la sentencia se daba según las opiniones saduceas, mientras que la ejecución de la sentencia se realizaba según las opiniones fariseas.)

En cambio tenemos una prueba clara de que el Sanedrín en la primera mitad del siglo I se atenía al código penal saduceo. Se trata de un episodio de la niñez del Rabbi Eleazar ben Zadok (hacia el año 100), contado en el Talmud. Cuando Eleazar era niño fué testigo, desde los hombros de su padre,

de cómo la hija de un sacerdote, condenada a muerte por fornicación, era quemada sobre un haz de leña (Tosephta Sanh., 9, 11; Mishna Sanh., VII, 2 b; jer. Sanh., 7, 2, 24 b). Este hecho sucedió sin duda en tiempo del segundo Templo, probablemente en tiempo del gobierno de Agripa I (años 41-44); cf. A. Schlatter, *Die Tage Trajans und Hadrians* (1897), página 80 s.; *Geschichte Israels* [3](1925), p. 271, nota 243; J. Jeremias, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 27 (1928), p. 100; ib. 45 (1950-51), p. 146. Como autoridad competente para condenarla aparece solamente el Sanedrín de Jerusalén. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II (1929), p. 37, nota 2, deduce de unos pasajes del Talmud, donde se habla de un «jurado de sacerdotes» (Ketubot, I, 5) o de decisiones judiciales de «los hijos de los Sumos Sacerdotes» (Ketubot XIII, 1; Ohalot XVII, 5) y de «los sacerdotes» (Rosch Haschanah, I, 7), que, a más del Sanedrín, existió también un tribunal de sacerdotes, y sospecha que aquella hija del sacerdote fué sentenciada por este tribunal. Pero tal tribunal sacerdotal es algo muy hipotético, pues *ni* el Nuevo Testamento *ni* Josefo saben nada de él. H. Danby, *The Mishnah* (1950), p. 245, nota 14, refiere las expresiones de la Mishna que hemos citado a un Sanedrín totalmente dominado por los sacerdotes saduceos y sin influjo alguno fariseo. Si hubiese existido en realidad tal tribunal sacerdotal ya en tiempo de Jesús hubiese tenido competencia sólo sobre los problemas de derecho civil, según las prescripciones de la tradición rabínica, pero no sobre asuntos capitales. Tampoco se puede pensar que el mismo rey Agripa I condenase a la hija del sacerdote, pues el Sanedrín era independiente del rey en su propia jurisdicción. La exclusiva competencia del Sanedrín se deduce del axioma transmitido por Josefo: «Nuestra ley prohibe ajusticiar a ningún hombre, aun cuando sea un criminal, si no ha sido condenado antes por el Sanedrín» (*Ant.*, 14, 9, 3, § 167). En la condenación de esta hija de un sacerdote el Sanedrín procedió evidentemente según el derecho saduceo. Los saduceos, que no reconocían más que la ley escrita del Antiguo Testamento (*Ant.*, 13, 10, 6, § 297), defendían una interpretación literal del precepto del Lev., 21, 9, según el cual, una hija de un sacerdote que hubiese fornicado debía ser quemada. Los fariseos, por el contrario, defendían una forma más benigna de «cremación», que consistía en introducir en el cuerpo del condenado plomo derretido por la boca (Mishna Sanhedr., VII, 2 a). Este tipo de ejecución se consideraba más huma-

nitario porque guardaba la integridad corporal exterior del ejecutado, cosa a la que los fariseos daban gran importancia (cf. A. Büchler, «Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit», *Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums*, 50 [1906], pp. 539-562 y 664-706, especialmente 705). Además, se mitigaban muchísimo más los dolores, ya que se acostumbraba a estrangular antes al delincuente, tratándose, por tanto, más bien de una cremación simbólica. El que aquella hija de sacerdote fuese ajusticiada según el duro método saduceo es una prueba contundente de que el Sanedrín de hacia el año 40, a pesar de la fuerte influencia farisea, se atuvo siempre al sistema penal saduceo. Con esto concuerda totalmente lo que sabemos por otra parte de los saduceos. Josefo dice (*Ant.*, 18, 1, 4, § 17) que los saduceos eran débiles en número y tenían mucho menos influjo sobre el pueblo que los fariseos. Pero Josefo se refiere aquí a la relación de los dos partidos con el pueblo y no a la distribución de poder en el Sanedrín. Como dice Josefo mismo, los que se inclinaban por el saduceísmo eran «los más nobles en dignidad y prestigio», es decir, las personalidades que se puede pensar tenían más poder en el Sanedrín. También del hecho de que los presidentes del Sanedrín, los Sumos Sacerdotes, fuesen saduceos se puede deducir que el elemento saduceo era el que decidía en tiempo de Jesús en el Sanedrín, al menos en ciertas cuestiones. Esto lo atestigua no sólo el Nuevo Testamento, sino también Josefo (*Ant.*, 20, 9, 1, § 199). Sólo más tarde la tradición rabínica quiso no tener esto por cierto, y por ello confió los cargos de presidente y vicepresidente a los dos cabecillas de la escuela farisaica de entonces (por primera vez se dice esto en Chagiga, II, 2). Contra una estimación demasiado baja del influjo de los saduceos en el seno del Sanedrín se opone también el hecho de que dos de los tres grupos del Sanedrín, a saber, «los Sumos Sacerdotes» y «los ancianos», eran de orientación esencialmente saducea (cf. J. Jeremias, o. c., p. 96 s). Sobre la fecha en que el Sanedrín puso fuera de vigor el código penal saduceo existe un dato en el «Rollo de los ayunos», que procede de un tiempo poco anterior al año 70. Allí se dice: «El día 4 (según otra versión, el 14) de Tammo fué abolido el «Libro de los Decretos» (Meg. Taanit, 4). Por este «Libro de los Decretos» se entiende hoy casi generalmente el código penal saduceo (así piensan, v. gr., Krochmal, Geiger, Grätz, Schwab, Lauterbach, Ginzberg, Finkelstein, Dalman, Strack, Lichten-

stein, Billerbeck, Holzmeister, J. Jeremias, Olmstead, etc.), y ciertamente hay razón para ello; véase sobre todo la fundamentación en H. Lichtenstein, *Die Fastenrolle* (1931-32), p. 295 s. ¿En qué año cayó este día que en adelante fué celebrado como día de júbilo? J. Jeremias, o. c., p. 136, nota 10, se queda sin decidir si tal derogación sucedió en tiempo de Alejandra (año 76-67 a. C.), de Agripa I (año 41-44 d. C.) o al comienzo del levantamiento contra los romanos (año 66). G. Dalman, *Aramäische Dialektproben* [2](1927), p. 42, y H. L. Strack, o. c., p. 13, sólo cuenta con la primera y tercera posibilidad. Pero, como en tiempos de la condenación de aquella hija del sacerdote, es decir, bajo Agripa I, todavía estaba sin duda en vigor el código penal saduceo, esta derogación del código y la introducción del día de júbilo que se había de celebrar cada año no pudo tener lugar antes. Por tanto, sólo podemos contar con el último cálculo. Así, pues, se puede afirmar con toda seguridad: Aquellas prescripciones de la Mishna que al parecer no fueron observadas por el Sanedrín en el proceso de Jesús, y que denotan claramente una tendencia humanizadora y favorecedora al acusado, y que además no tienen ningún inmediato punto de apoyo en la ley mosaica del Antiguo Testamento, son de carácter puramente fariseo y no tenían valor alguno en el procedimiento del Sanedrín del tiempo de Jesús. A estas prescripciones pertenecen la prohibición de realizar juicios de noche; el precepto de que una sentencia de muerte sólo podía ser dictada un día después de la primera vista, y el otro precepto relacionado con éste, de que en la víspera de un sábado o día de fiesta no podían realizarse procesos capitales; además, las indicaciones de que sólo podía ser considerado como blasfemo el que pronunciase claramente entre maldiciones el nombre de Dios; la de que asuntos capitales debían empezar con los testigos de descargo; la de que debían dar su voto primero los sanedritas más jóvenes y la de que una sentencia de muerte dada por unanimidad dejaba libre al acusado. Con otras palabras: *Todo lo que hasta ahora, en atención a la Mishna, se ha querido considerar como irregularidades en el proceso de Jesús, estuvo de total acuerdo con el derecho entonces vigente, que era el derecho saduceo, el cual no conocía o no reconocía las particularidades humanitario-fariseas de la Mishna que no estuviesen apoyadas en el Antiguo Testamento.* Además, si se atiende a diversas circunstancias sobre las que ha llamado la atención S. Krauss, o. c., p. 50, se puede considerar cosa probable que

las humanitarias teorías de la Mishna se quedaron, por así decirlo, en el papel aun en tiempo de los rabinos. En el Talmud, en el Midrasch y en el Targum existen penas que, con arreglo a la Mishna, no podríamos nunca esperar que existiesen, como por ejemplo, mutilación, flagelación, atravesar con una lanza, desollar, cegar y hasta la crucifixión. Es verdad, desde luego, que parte de estas ejecuciones nombradas en los escritos judíos se realizaban fuera del territorio judío.

Apéndice VIII: Sobre el problema de la competencia del Sanedrín

En tiempo de los procuradores el Sanedrín de Jerusalén podía llevar a cabo procesos capitales y aun dictar sentencias de muerte; pero el ejecutar esta sentencia estaba reservado al procurador, lo mismo que lo estaba, al parecer, en todas las provincias romanas. Esta situación jurídica se da claramente por supuesta en los relatos evangélicos de la Pasión. Las palabras que San Juan (18, 31) nos transmite como dichas por los judíos: «A nosotros no nos es permitido dar muerte a nadie», atestiguan expresamente que a éstos se les había retirado el llamado *jus gladii*. Se ha intentado despojar a este pasaje de su valor histórico o de su significado inmediato. Se ha sostenido que las palabras de los judíos no son históricas, sino puramente una invención del evangelista (así, v. g.: J. Finegan, *Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* [1934], p. 45 s.). Pero de esto no existe ni la menor prueba. Es verdad que entre Jn., 18, 31 y 19, 6 parece haber una cierta contradicción. Pero este problema se puede resolver más sencilla y claramente interpretando 19, 6 como una indignada repulsa de la demanda judía que negando historicidad a 18, 31. Así debió de ser entendido sin duda este pasaje por el mismo evangelista, el cual, al incluir en su obra las dos expresiones, demuestra que no encontraba en ellas contradicción alguna. Act., 7, 58 se podría presentar como argumento en contra de Jn., 18, 31 sólo si en este pasaje el derecho de los judíos a la ejecución fuese afirmado tan clara e inequívocamente como es negado por San Juan. De las interpretaciones de Jn., 18, 31, merece atención, en primer lugar, la que se encuentra ya en San Agustín (*Tract. 114 in Joh.*, n. 4; P. L., 35, p. 1937; cf. San Cirilo de Alejandría y San Crisóstomo, P. G., 74, 612; 59, 452), y que

ha sido recogida por J. Belser, *Geschichte des Leidens*, etc. [2](1913), pp. 344 s. Según esta interpretación, los judíos quisieron decir: «La ley del sábado nos impide ejecutar la pena de lapidación hoy, que es el primer día sabático de la fiesta de Pascua.» Es claro que aquí nos hallamos ante una adaptación de las palabras. Precisamente la palabra decisiva «hoy» falta en San Juan. Además Belser presupone como probado que el día de la crucifixión fué el 15 de Nisán; mas como la frase en cuestión se encuentra en San Juan, según el cual la crucifixión ocurrió el 14 de Nisán, el complemento «hoy día de fiesta» está totalmente fuera de lugar. Finalmente, no se comprende por qué los judíos debían vacilar en realizar la ejecución en el mismo día en que pudieron celebrar un proceso capital y después proseguirlo ante Pilato. Si estas laboriosas medidas no violaban la santidad del día, tampoco la violaría la rápida ejecución de la sentencia, en la que además no necesitaban ellos tomar parte alguna.

Una adición de tipo diverso propuso J. I. Döllinger, *Christenthum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung* (1860), p. 457: «Nosotros no podemos matar a nadie que se haya hecho culpable de alta traición.» Pero tal restricción no es insinuada ni en el texto ni en el contexto, y además es excluída por la negación categórica (en griego οὐκ-οὐδένα). Si al Sanedrín se le hubiese quitado sólo la competencia en crímenes de alta traición, pero no en crímenes religiosos, los judíos habrían podido ejecutar a Jesús por blasfemia, evitándose así el acudir a Pilato. Se ha dicho también que las palabras de Jn., 18, 31, fueron sólo un subterfugio del que se sirvieron los judíos para conseguir que Jesús fuese ajusticiado en la cruz y con ello fuese estigmatizado como maldito de Dios (Deut., 21, 23) (así J. Schniewind, *Das Ev. nach Mk.* [1937], p. 183), o también para evitar que se les culpase de la ejecución del Nazareno, a quien muchos todavía querían (así E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ* [5][1892], p. 103; cf. San Agustín, *In Ps.* 53; P. L., 36, 762). Según otra teoría, los judíos no se atrevieron a lapidar a Jesús por miedo a un levantamiento (así A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, II [1908], p. 610; E. Meyer, o. c., II, p. 451). Todas estas opiniones no son sólo inconciliables con el texto de Jn., 18, 31 — que debería decir en este caso algo así como: Nosotros no tenemos intención de matarle —, sino que además son en sí mismas inverosímiles. El fuerte orgullo nacional no les habría permitido a los judíos renunciar a de-

recho alguno en favor del procurador romano (cf. A. Schlatter, *Geschichte Israels* [3][1925], p. 277). El miedo a las agitaciones por parte de los seguidores galileos de Jesús y a sus consecuencias, si es que en verdad éstos estaban decididos a hacer algo, no pudo tampoco ser la causa, pues habría que temer agitaciones también en el caso de que fuesen los romanos los que le ajusticiasen. Una cesión voluntaria del asunto hubiese sido además muy poco prudente, pues nadie les podía asegurar de antemano que el procurador no juzgaría más suavemente la supuesta culpa de Jesús, con lo cual todo el plan tramado estaría expuesto al peligro del fracaso. Algunos han querido deducir de la observación posterior del evangelista en 18, 32 que los judíos poseían el derecho a lapidar; esta observación de 18, 32 presupondría, según Döllinger, o. c., p. 454, y E. Springer, *Das Leiden unseres göttl. Heilands* (1909), p. 241, que precisamente la crucifixión no era algo natural, sino muy raro y que, por ello, la lapidación era lo ordinario. Mas no hay nada en este pasaje que haga suponer el derecho a la lapidación. Las palabras tienen como fundamento los anteriores planes de los judíos de deshacerse de Jesús por caminos antilegales (Jn., 8, 59; 10, 31), cosa que no llegaron a conseguir. El pasaje Jn., 18, 31, pues, en conexión con Mc., 14, 64, no permite otra interpretación que la de que la autoridad judía poseía entonces el derecho de *dictar sentencia de muerte, pero no de ejecutarla.*

Contra esta opinión, defendida también por J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, I (1881), pp. 536 y 557, Th. Mommen, *Römisches Strafrecht* (1899), p. 240 y *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 3 (1902), p. 199, Schürer, o. c., II, pp. 206-210, A. Schlatter, *Geschichte Israels* [3](1925), p. 280 s., P. Volz, *Die biblischen Altertümer* (1914), p. 477, Doerr, o. c., páginas 47-49, Billerbeck, o. c., I, p. 1026, II, p. 571, y por otros muchos, han levantado los más modernos investigadores algunas objeciones. Estos investigadores defienden que el Sanedrín no tenía en absoluto ninguna competencia en asuntos capitales o que, por el contrario, disponía de completa competencia, al menos en delitos religiosos. Por la primera opinión se han pronunciado R. W. Husband, *The Prosecution of Jesus* (1916), p. 173, H. Regnault, *Une province procuratorienne* (1909), p. 72, J. Klausner, *Jesus von Nazareth* [2](1934), pp. 462 s., E. Bickermann, *Rev. d'hist. des Religions*, 112 (1935), pp. 232-234 y otros autores. Por la segunda se han inclinado J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, II

(1914), pp. 132-142, A. Loisy, *Les actes des apôtres* (1920), p. 309, H. Lietzmann, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 31 (1932), páginas 78-84, H. J. Ebeling, ib. 35 (1936), pp. 290-298, R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels* (1935), p. 147, H. Zucker, *Untersuchungen zur Organisation der Juden vom babylonischen Exil bis zum Ende des Patriarchats* (1936), p. 80 s., T. A. Burkill, «*The Competence of the Sanhedrin*», *Vigiliae Christianae*, 10 (1956), pp. 80-96; al menos por los delitos religiosos es supuesta la competencia capital del Sanedrín por Ch. Guignebert, *Jésus* (1947), página 567, y por J. Lengle, *Hermes*, 70 (1935), p. 321; este último la acepta con la expresa restricción de que el procurador romano debía ratificar la lista de los jueces y que no estaba dispuesto a juzgar los asuntos capitales según el derecho romano.

Ninguna de estas opiniones resiste una crítica severa. La prueba de esto la han aportado sobre todo F. Büchsel, «Die Blutgerichtsbarkeit des Synedrions», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 30 (1935), pp. 202-210, 33 (1934), pp. 84-87, U. Holzmeister, «Zur Frage des Blutgerichtsbarkeit des Synedriums», *Biblica*, 19 (1938), pp. 43-59 y 151-174, y J. Jeremias, «Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 43 (1950-51), pp. 145-150; *cf.* también A. Wikenhauser, «Probleme der Leidensgeschichte Jesu», *Oberrhein. Pastoralblatt* (1934), pp. 23-25; Goppelt, o. c., p. 62, dice que de la larga discusión sobre la competencia del Sanedrín se ha sacado en conclusión «una gran probabilidad de la opinión tradicional».

1. Contra Husband hay que sostener que la autoridad judía poseía el derecho de perseguir judicialmente los delitos condenados con la muerte en su propia ley. Esto es ya de antemano probable a la vista del principio romano de dejar en lo posible que en las provincias se siguiesen celebrando juicios por la autoridad nacional, para librar de esta manera al gobernador de tanto trabajo. Para la provincia de Judea hay que suponer esto de manera especial a la vista de los extraordinarios *privilegia judaica*. Si los judíos podían en un caso especial (el de que se traspasasen los límites del Templo) ajusticiar según la ley judía aun a ciudadanos romanos, se puede con razón suponer que el Sanedrín podía juzgar, es decir, que en un caso dado podía condenar a muerte, a peregrinos que hubiesen faltado a la ley judía. Cf. E. Schönbauer, «Diokletian in einem verzweifelten Abwehrkampfe?

Studien zur Rechtsentwicklung in der römischen Kaiserzeit», *Zschr. d. Sav.-Stift. f. Rechtsgeschichte*, Rom. Abt. 62 (1942), pp. 267-346, que en la página 307 hace la siguiente observación: «El curso del proceso contra Jesús ante Poncio Pilato, el procurador de Augusto, se puede entender solamente teniendo en cuenta que el Estado judío, aun en el siglo I, estaba ligado a Roma sólo por un tratado de amistad y alianza; que aun después de la incorporación y alianza siguió siendo una comunidad, y que, por principio, los romanos permitían hasta donde era posible la ley del país a las *civitates* incorporadas. En este tiempo aún reconocían los romanos la institución judía del Sumo Sacerdote.»

2. Contra Lietzmann hay, por otra parte, que acentuar que no puede probarse que el Sanedrín en tiempo de los procuradores tuviese también la facultad de ejecutar sentencias de muerte. El *jus gladii* — el término es de fecha posterior (cf. Dig. 1, 18, 6, 8) — estaba en las provincias romaponio, el primer gobernador de Judea, fué investido por el nas reservado al gobernador. Del dato de Josefo, de que Co-Emperador con «los más altos poderes» (*Ant.*, 18, 1, 1, § 2) «con el poder hasta la muerte» (*Bell.*, 2, 8, 1, § 117), se puede deducir que esto valía también para Judea. Como ni en este lugar ni en ningún otro se habla de que el procurador compartiese este poder con la autoridad del país, lo más indicado es pensar que esta autoridad correspondía exclusivamente a Coponio y a sus sucesores. Th. Mommsen, *Röm. Strafrecht* (1899), p. 120, nota 1, hace referencia a una observación de Orígenes, según la cual en su tiempo todavía estaba reservado a la autoridad romana el derecho de ajusticiar a los delincuentes (*In Rom.*, 1, 6, cap. 7: «Sermo legis... homicida punire non potest nec adulteram lapidare, haec enim sibi vindicat Romanorum potestas», P. G., 14, 1073). Se puede, además, citar el Diatagma Kaisaros, si éste, como hoy, se acepta cada vez más (cf. J. Carcopino, *Revue historique*, 146 [1931], p. 88; Bickermann, o. c., p. 190, nota 1; J. Irmscher, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 42 [1949], p. 181 s.; de manera diferente piensa St. Lösch, *Diatagma Kaisaros* [1936], L. Wenger, *Die Quellen des röm. Rechts* [1953], p. 456 s., Stauffer, *Jesus*, p. 163 s., que deduce su opinión del rumor sobre el robo del cadáver en Mt., 28, 15), tuvo su origen en el intento de los samaritanos, en el año 8, de profanar el templo de Jerusalén con huesos de muertos. Este Diatagma indica que en aquella ocasión el procurador de Judea

ejerció la competencia capital en un asunto preponderantemente religioso. Contra la opinión de que la realización de una sentencia de muerte dictada por el tribunal judío estuviese reservada al procurador romano ha objetado Juster, o. c., II, p. 135 s., que tal precepto contradice a los principios del Derecho y a la simple lógica. Steinwenter, *Jus*, 3 (1952), p. 477, nota 3, hace referencia a una confiscación totalmente análoga del poder en tiempo posterior: Las sentencias de muerte que desde el siglo IV dictaban los patriarcas judíos y los obispos cristianos eran realizadas — a despecho de toda supuesta lógica — por los *provinciarum judices* con arreglo al derecho estatal. J. Jeremias, o. c., p. 148 s., ve atestiguado en la perícopa de la adúltera de Jn., 7, 53-8, 11, que el Sanedrín no podía ejecutar en tiempo de Jesús ninguna sentencia de muerte. Jeremias dice que la escena sucede *después* del juicio y *no antes*, y que, como los sanedritas no veían ninguna posibilidad de ejecutar la sentencia de muerte que habían dictado, querían «tentar» a Jesús, preguntándole si debía ser ejecutada la lapidación (Jeremias, o. c., p. 149 s.). El «Rollo de los ayunos» dice que el mes de Elul sucedieron dos hechos, los cuales están estrechamente ligados: «El 17 de este mes se retiraron los romanos de Jerusalén» (Meg. Taanit, 6). «El 22 de este mes se empezó de nuevo a matar a los malhechores» (Meg. Taanit, 6). El primer dato se refiere de seguro a la capitulación de la cohorte romana de Jerusalén en septiembre del año 66. El segundo hecho está claramente relacionado con el primero: cinco días después de la retirada de las tropas romanas es por vez primera dictada y ejecutada de nuevo por un tribunal judío una sentencia de muerte. En recuerdo de este restablecimiento de la competencia capital se celebró en adelante el 22 de Elul como día de fiesta nacional, prohibiéndose ayunar. Si esta explicación del pasaje es exacta (parece la más obvia; cf. H. Lichtenstein, *Die Fastenrolle* [1931-32], p. 306; menos seguro está G. Dalman, *Aramäische Dialektproben* [2][1927], p. 43), encontramos aquí una documentada confirmación de que el Sanedrín del tiempo de Jesús no poseía ningún derecho de ejecución. Tampoco puede sostenerse la opinión de que el Sanedrín anterior al año 70 podía dictar y ejecutar sentencias de muerte, al menos sobre delincuentes en materia de *religión*. Si a los judíos se les hubiese concedido este derecho parcial de ejecución, esto habría representado, dada su manera de pensar, el reconocimiento de una competencia judicial ilimitada, ya que el derecho

judío era en su totalidad el derecho, la interpretación y la aplicación religiosa de la voluntad de Dios contenida en la Thora. Si los romanos se hubiesen reservado el derecho de interpretar el concepto de «delito religioso» según su propio código, difícilmente hubiese podido esto realizarse en la práctica, pues se habría formado una fuente continua de desacuerdos y luchas por la competencia. Contra esta interpretación de la situación jurídica habla sobre todo el hecho de que nunca se hace distinción en los documentos entre sentencias de muerte por delitos religiosos y tales sentencias por otros delitos. Según el «Rollo de los ayunos», los judíos no podían antes del año 66 ajusticiar a los «malhechores», es decir, a los criminales en general, no hablándose de una determinada especie de criminales. Según Orígenes, la autoridad romana se reservó completamente el derecho de ejecución, lo mismo en casos de asesinato que de adulterio. También de Jn., 8 se puede deducir que los judíos no podían ajusticiar a los adúlteros. Según Josefo, sólo el procurador romano poseía «el más alto poder», «el poder hasta la muerte», y no hay la menor indicación de que este poder estuviese limitado de algún modo. Otro importante testimonio es el dato contenido en una Baraita del Talmud palestinense, que dice que a los judíos en los años anteriores a la destrucción del Templo se les había quitado el poder de «sentenciar sobre vida y muerte», es decir, la competencia capital (Sanh., I, 1 (18 a); lo mismo VII, 2 (24 b); cf. b. Aboda zara 8 b). En este dato, que es el simple atestiguamiento de un hecho, merece fe, sin duda, la Baraita: «Los rabinos debían de saber cómo se consideraba esto en su país; si, a pesar de todo, afirman en contra de su propio prestigio que no tienen ninguna competencia en asuntos capitales, es porque esto era verdad» (S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot* [1933], p. 24). Sólo el dato cronológico es posible que no sea del todo exacto. En los pasajes citados del Talmud se afirma que la competencia capital judía cesó «cuarenta años» antes de la destrucción de Jerusalén. Krauss, o. c., p. 24, tiene este dato por digno de fe: «Cuarenta años exactamente antes de la destrucción del Templo, es decir, aproximadamente bajo Poncio Pilato, se les quitó la competencia judicial.» Pero probablemente el número cuarenta es un número aproximado. «El año 40 antes de la destrucción del Templo aparece también en otros lugares como el año de los malos *omina;* es posible que por esto se atribuya también a este año de desgracias la pérdida de la

competencia criminal» (Billerbeck, o. c., I, p. 1027). En realidad, como puede deducirse de Josefo, a los judíos se les debió de retirar el *jus gladii* cuando Judea pasó a depender de la administración romana en el año 6 (así piensan también Schürer, o. c., II, p. 209, nota 72; Holzmeister, o. c., páginas 165-169; Jeremias, o. c., p. 148). E. Stauffer, *Jerusalem u. Rom* (1957), p. 121, ha hecho un interesante intento de poner de acuerdo en este caso los datos del Talmud con los de Josefo. Stauffer piensa que los procuradores romanos poseyeron desde el año 6 el *jus gladii*, pero que al principio se mantuvo también la competencia judicial religiosa del Sanedrín, hasta que en el año 30 (por tanto, antes de la muerte de Jesús, que Stauffer coloca en el año 32) se les retiró completamente. Mas esta opinión no puede mantenerse, ya que precisamente las fuentes nada dicen de una diferencia entre competencia judicial religiosa y competencia de otro tipo. Stauffer tiene, sin embargo, razón al afirmar que en el año de la muerte de Cristo el Sanedrín podía dictar, pero no ejecutar, sentencias de muerte. Con esta idea concuerdan también por completo los diversos casos jurídicos de este tiempo que conocemos. Así, por ejemplo, el Sumo Sacerdote Anás II, tras la muerte del procurador Festo, aprovechó la vacante del puesto de gobernador para hacer condenar por el Sanedrín y después lapidar a Santiago y a otros cristianos. A causa de esto el nuevo procurador Albino le pidió explicaciones por escrito, y después el rey Agripa II, que administraba los asuntos del templo y tenía el derecho de nombrar los sumos sacerdotes, le despojó de su cargo (*Ant.*, 20, 9, 1, § 200-203). La narración que hace Josefo de este hecho contiene ciertamente una serie de oscuridades. (Sobre todo parece resultar de ella que en los últimos tiempos, antes del comienzo de la guerra, el Sumo Sacerdote debía tener permiso del procurador para cada reunión del Sanedrín; cf. O. Holtzmann., *Ntl. Zeitgeschichte* [1895], p. 176. Pero aunque esto fuese verdad no quiere decir que el Sanedrín reunido con permiso del procurador pudiese sin más dictar sentencias de muerte y ejecutarlas.) Del texto de Josefo hay que deducir sin duda que Anás, con la ejecución de aquellos cristianos, traspasó los límites de su competencia (Holzmeister, o. c., pp. 159-161; Jeremias, o. c., p. 146). Instructivo es también el caso del desdichado profeta Jesús ben Hanan. Este hombre extraño, a causa de sus lamentos incesantes sobre la ciudad santa y el Templo, fué arrastrado por los judíos por las calles de Jeru-

salén y después metido en la cárcel. Los judíos le azotaron y le entregaron al procurador Albino. Éste le hizo de nuevo azotar «hasta que se le vieron los huesos», pero finalmente le tomó por un loco y le dejó en libertad (*Bell.*, 6, 5, 3, § 300-309). Al entregar este hombre al procurador, los sanedritas sólo podían intentar que la autoridad romana le ejecutase, ya que las amenazas contra el Templo eran consideradas como blasfemias, y, por tanto, como delitos capitales (cf. Holzmeister, o. c., p. 161). De este hecho se deduce, pues, también que el Sanedrín podía infligir la pena de flagelación, pero no la de muerte.

— Del hecho de que los tratados Sanhedrin y Makkot hablen del derecho del Sanedrín a infligir la pena de muerte como de algo natural no se puede deducir nada, conforme a lo que se dijo en el Apéndice VII, en favor de la hipótesis de la plena competencia criminal de los judíos antes del año 70. Solamente la lapidación de San Esteban parece a primera vista dar razón a la tesis de Lietzmann, ya que a esta lapidación precedió un juicio oficial del Sanedrín. Pero, como claramente se puede deducir de Act., 7, 57 s., el juicio fué interrumpido por un acto de violencia de los judíos que a él asistían, sin que se llegase a dictar sentencia. En ninguna parte se nos dice cómo se habría ejecutado la sentencia del Sanedrín, sentencia que fué impedida por el salvaje tumulto. La mayoría de los investigadores creen con razón que la ejecución de San Esteban fué un acto tumultuoso de justicia popular para la que los judíos no estaban autorizados, pero que la autoridad romana no siempre podía impedir (así piensan Holzmeister, o. c., p. 52; Schürer, o. c., II, p. 210; Felten, o. c., I, p. 325, nota 2; E. Meyer, o. c., II, p. 451, nota 1; M. Goguel, *Jesus* [2](1950), p. 409; Drossaart Bentfort, o. c., p. 44; Mayer-Maly, o. c., p. 239 y otros varios). Es improbable que la lapidación de San Esteban tuviese lugar durante el tiempo que estuvo vacante el puesto del gobernador tras la destitución de Pilato en el año 36 (cf. Drossaart Bentfort, o. c., p. 44), ya que no hubo propiamente un tiempo en que este puesto estuviese realmente vacante (Josefo, *Ant.*, 18, 4, 2, § 89). No es imposible, si bien es menos verosímil, la opinión de que la lapidación de San Esteban fué una transgresión de la competencia del Sanedrín (así Jeremias, o. c., pp. 146 s., que sin embargo cuenta con la posibilidad de que Pilato permitiese a los judíos este proceder contra los cristianos). Los Hechos de los Apóstoles hacen constar la

rapidez con que se preparaba y decidía la plebe de aquel tiempo a los linchamientos ilegales. Según 5, 26, el oficial del Templo y sus gentes tenían miedo de ser apedreados por el pueblo; según 9, 29, algunos círculos judíos planearon matar a San Pablo en Jerusalén; según 21, 30 s., el apóstol estuvo a punto de ser asesinado por un motín popular. Otros intentos ilegales de linchamiento son citados en 22, 22-24; 23, 12; 25, 2 s. La intervención de los romanos de que se habla en Hech., 21, 31 s. prueba que éstos no consentían tales excesos. Pero no siempre podían impedirlos. Y cuando el hecho ya había tenido lugar, difícilmente podían considerarlo como un delito contra el Imperio. Finalmente, tampoco Hech., 26, 10 es una prueba de la competencia autónoma de la autoridad judía. San Pablo dice sólo que encarcelaba a los cristianos por encargo de los sumos sacerdotes y que en los juicios votaba para que se diese sentencia de muerte, pero no dice que esta sentencia la ejecutasen los judíos. Bien es verdad que San Pablo no se propone narrar todo el curso de un proceso contra los cristianos, sino sólo poner de relieve la propia participación en la persecución. Así, pues, se confirma el resultado a que ha llegado Holzmeister en su equilibrado estudio: «Nos falta un testimonio inatacable en favor de la competencia de los judíos en los últimos seis decenios del segundo Templo. Los que se aducen encuentran su explicación de una parte en la mentalidad de los judíos, que hacían alarde de su ley penal, y de otra en el astuto silencio de los romanos, que no acostumbraban a intervenir si alguna vez se hacía desaparecer a un hombre sin importancia de las bajas capas populares. Todo lo que sabemos es en parte inseguro y en parte probable confirmación de que el Sanedrín, justamente como lo supone el evangelio, dependía de los romanos» (o. c., p. 174).

ENTREGA A LA JUSTICIA DEL PROCURADOR

LA ciudad de Jerusalén, con el territorio de Judea a ella sometido, no era en tiempo de los procuradores una *civitas libera*, sino una de las llamadas «comunidades sometidas»[1]. Esto significaba que la autoridad romana podía en cualquier momento intervenir a voluntad en los asuntos relativos a la promulgación de leyes, administración de la justicia y administración en general. Pero de ordinario los romanos dejaban también a las comunidades sometidas una cierta independencia en todos estos asuntos[2]. Como lo demuestran los edictos de Augusto descubiertos en la Cirenaica, existían en las provincias tribunales autóctonos que podían intervenir en asuntos civiles y penales, si bien no eran autónomos respecto del gobernador[3]. Los judíos, en particular, ocupaban un lugar de excepción en todo el Imperio Romano. Las comunidades judías de Alejandría y Asia Menor[4] poseían jurisdicción propia. A los judíos de Sardes un edicto del César les concedió expresamente en

[1] Schürer, o. c., II, pp. 78 s. y 208. Sobre esto ha hablado últimamente V. Tscherikover en *Eretz Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies*, I, ed. by B. Maisler. J. W. Hirschberg (Jerusalén, 1951), pp. 94-101 (hebraico).

[2] Schürer, o. c., II, p. 79.

[3] Cf. Fr. Büchsel, *Zschr. f. ntl. Wiss*, 30 (1931), p. 208; U. Holzmeister, *Biblica*, 19 (1938), p. 49.

[4] Cf. A. Segré, «The Status of the Jews in Ptolemaic and Roman Egypt», *Jewish Social Studies*, 6 (1944), pp. 375-400; E. R. Goodenough, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt* (1929), pp. 25, 34, 88; G. Kittel, «Das kleinasiatische Judentum in hellenistisch-römischer Zeit», *Theol. Lit. Ztg.*, 69 (1944), páginas 9-20.

el año 50 a 49 a. de J. C. la jurisdicción civil aun sobre aquellos miembros de la comunidad que poseyesen ciudadanía romana[5]. Sobre todo, el privilegio de exención del servicio militar, que fué otorgado a los judíos del Asia Menor en el año 49 a. de J. C. por el cónsul Léntulo[6], y confirmada seis años más tarde por Dolabela[7], muestra qué grandes fueron los privilegios concedidos por los romanos a los judíos en atención a sus particularidades religiosas y cúlticas. También Palestina consiguió este mismo privilegio del César[8]. Asimismo, la dispensa del culto al emperador dada a los judíos[9] muestra las grandes concesiones que estaban dispuestos a hacer los romanos al pueblo judío. En tales circunstancias hay que esperar que a la autoridad autóctona de Judea se le permitiese una amplia independencia. De hecho, como se deduce de diversos testimonios, el Sanedrín poseía no sólo una jurisdiccón civil según el derecho judío, sino también en cierto grado una jurisdicción criminal. Equipado con plenos poderes del Sanedrín procedió Saulo contra los discípulos de Jesús aprisionándolos[10]. Tras su conversión él mismo fué azotado cinco veces por los judíos[11], a pesar de que poseía la ciudadanía romana, como es sabido. Por tanto, si tribunales de la Sinagoga fuera de Palestina podían condenar a pena de azotes y ejecutar esta pena (por delitos judíos contra la religión, cf. Hech., 18, 15) sobre un judío con derecho de ciudadanía romana, hay que suponer que el más alto tribunal judío, el Sanedrín de Jerusalén, podía proceder igualmente contra peregrinos que se hubiesen hecho culpables de un delito castigado con la pena de muerte por la ley judía; es decir, podía pronunciar una sentencia de muerte si las circunstancias exigían esto. Sin embargo, falta una prueba cierta de

[5] *Ant.*, 14, 10, 17, § 235.
[6] *Ant.*, 14, 10, 13 s., 16, 19, § 228-230, 231 s., 234-240.
[7] *Ant.*, 14, 10, 11 s., § 223-227.
[8] *Ant.*, 14, 10, 6, § 204.
[9] *Ant.*, 19, 5, 2 s., § 284-291; también el que el gobernador romano residiese en Cesarea y viniese sólo a Jerusalén como visitador era una gran concesión hecha a los judíos.
[10] Hech., 8, 3; 9, 2; 22, 4. 19; 26, 11.
[11] 2 Cor., 11, 24.

que pudiese *ejecutar* esta pena de muerte, ni siquiera sobre no ciudadanos. Así, pues, la espada de la justicia estaba reservada al procurador romano, y éste era el único poseedor del *imperium.* Esta limitación de la autoridad es comprensible si se tiene en cuenta la falta de formalidad y la crueldad de la justicia judía[12]. Si los sanedritas querían que fuese ejecutada la sentencia de muerte contra Jesús, debían dirigirse al procurador. Aquí surgen diversos problemas que necesitan una aclaración. ¿Cómo obraba el procurador en tales casos? ¿Debía, sin más, aprobar la sentencia de muerte dictada por el tribunal judío y hacerla cumplir? Es evidente que no. Aunque los romanos concediesen a la autoridad del país el derecho a dictar independientemente sentencia contra un criminal, esto no quiere decir que se prestasen a representar el papel de obedientes alguaciles de los jueces judíos[13]. Sin duda se reservaban el derecho de confirmar una sentencia de muerte dictada por el Sanedrín. Pero la ejecución de este derecho de confirmación no era posible si el procurador no se orientaba antes independientemente respecto del problema de la culpabilidad. Así, pues, había que realizar un nuevo proceso ante el tribunal romano. ¿Cuál era el derecho que se usaba en este caso, el judío o el romano? A menudo se dice que dependía de la voluntad del procurador el decidirse por uno de los dos derechos[14]. Pero es muy improbable que un juez romano hiciese demasiado caso del derecho judío, ya que se ba-

[12] Cf. el Apéndice VIII.

[13] En Jn., 19, 10, dice Pilato al acusado, al que los judíos habían declarado culpable de un crimen contra su propia ley, crimen digno de muerte, que posee el poder de ejcutarle o de dejarle libre

[14] Schürer, o. c., I, p. 481; II, p. 209; J. Felten, *Ntl. Zeitgeschichte,* I, ^{2}(1925), p. 324; Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899), p. 240, nota 2; *Zschr. f. ntl. Wiss.,* 3 (1902), p. 199; últimamente J. Cantinat, «Jésus devant Pilate», *La Vie Spirituelle,* 86 (1952), pp. 227-247, especialmente p. 244. Mommsen se apoya en Mc., 15, 2 y argumenta de la siguiente manera: Si Pilato considera al acusado como un pobre idealista, a pesar de que éste ha confesado ser rey de los judíos, es porque este delito se debe haber juzgado según el derecho judío. Mas esta consecuencia de Mommsen no es convincente. Al tratar del pro-

saba en principios totalmente distintos de los del derecho romano y su aplicación exigía la formación propia de los escribas, formación que ciertamente no poseía ninguno de los procuradores. Tres casos que nos cuentan los Hechos de los Apóstoles muestran la poca atención que prestaba la autoridad romana a la ley judía. Cuando San Pablo fué denunciado por los judíos de Corinto al procónsul Galio, hermano del famoso filósofo Séneca, el romano rechazó la acusación diciendo: «Tratándose de cuestiones de doctrina, de nombres y de vuestra Ley, allá vosotros lo veáis; yo no quiero ser juez en tales cosas» (Hech., 18, 15). Algunos años más tarde el tribuno Claudio Lisias tomó bajo su protección en Jerusalén al apóstol, cuando comprobó que las acusaciones formuladas por los judíos contra aquel ciudadano romano se referían sólo a cuestiones de la ley judía y no a delitos que mereciesen, según el derecho romano, la pena de muerte o de prisión (Hech., 23, 29). De manera semejante obró en Cesarea el gobernador Festo, que no tenía ningún interés especial en favor de San Pablo, cuando se convenció de que las acusaciones contra éste se referían solamente a cuestiones judías y no había allí ningún delito punible según el derecho romano. Festo aclaró lacónicamente que no estaba en disposición de investigar aquel caso (Hech., 25, 18-20). En contra de esto se cita a veces el hecho de que los romanos permitían a los judíos imponer la pena de muerte a todo aquel, aun ciudadano romano, que traspasase los límites del Templo[15]. Pero aquí se trata

blema de por qué Pilato no tomó en serio a Jesús, a pesar de la confesión de éste, se ha de tener en cuenta: 1. La expresión restrictiva de esta confesión (Mc., 15, 2; la explicación de esto la da Jn., 19, 34-37). 2. La observación de Mc., 15, 10 de que Pilato se había dado cuenta de lo poco limpios motivos de los jefes judíos. 3. La actitud fundamentalmente antijudía del procurador. Una prueba suficiente de que Jesús no fué acusado ante Pilato del delito de blasfemia, como podría esperarse del proceso ante el Sanedrín, sino de que se decía *rey de los judíos*, es el hecho de que ahora se usa otro derecho, que procede con especial rigor contra delitos *políticos*.

[15] *Bell.*, 6, 2, 4, § 126. Sobre la inscripción encontrada por Clermont-Ganneau, cf. Schürer, o. c., II, p. 272, nota 55. La ilustración se halla en A. Deissmann, *Licht vom Osten* [4](1923),

bien claro de un caso de excepción que, precisamente por ser tal, prueba que la autoridad romana no tomaba en cuenta por principio el código penal judío. Además, el culto judío disfrutaba de la protección del estado romano, de modo que también el derecho romano castigaba los actos dirigidos contra el culto judío. Así se explica, por ejemplo, que el procurador Cumano mandase ejecutar a un soldado romano que había roto por burla un rollo de la Tora[16]. El delito del que los sanedritas acusaban a Jesús, la blasfemia, no era una violación de los usos judíos del culto, y por esto no pertenecía a aquellos delitos cuya punibilidad estaba prevista en el derecho romano. Por ello, los sanedritas tenían poca posibilidad de conseguir la ejecución de Jesús si le acusaban ante Pilato sólo del delito de blasfemia. Únicamente podrían conseguir su intento si eran capaces de convencer al procurador de que Jesús había cometido un delito digno de muerte según el derecho romano. De hecho, la acusación de blasfemia no vuelve a representar ningún papel en lo que sigue del proceso (hasta las palabras de Jn., 19, 7). En su lugar aparece la acusación de alta traición. Debemos distinguir, por tanto, dos procesos independientes, uno religioso ante el Sanedrín y otro político ante el gobernador. Contra la opinión de que el juicio ante Pilato fué un proceso formal podría decirse que los evangelistas no hablan suficientemente claro de una condenación de Jesús por Pilato. San Marcos acaba su narración con estas palabras: «Pilato..., después de haber azotado a Jesús, le entregó para que le crucificasen» (Mc., 15, 15). Pero se debe tener aquí en cuenta la manera popular de escribir del evangelista, del que no puede esperarse una exacta terminología jurídica. Más abajo se demostrará que las palabras de San Marcos han de ser entendidas realmente como una perífrasis de la sentencia de condenación.

Si hay, pues, que ver en el proceso ante Pilato un pro-

p. 63. Cf. también E. J. Bickermann, «The Warning Inscriptions of Herod's Temple», *Jewish Quarterly Review*, 37 (1946-47), páginas 387-405, y las contribuciones de H. A. Wolfson, ib. 38 (1947-48), pp. 109 s., y S. Zeitlin, ib., pp. 111-116.

[16] *Ant.*, 20, 5, 4, § 117; *Bell.*, 2, 12, 2, § 231.

ceso propio, independiente del proceso del Sanedrín, surge el problema de si tuvo algún sentido el proceso judío. ¿Por qué convocaron los sanedritas un juicio contra Jesús y lo llevaron a cabo, si sabían de antemano que la sentencia de muerte dictada por ellos no tendría valor en la práctica? ¿No habría sido más fácil y a la vez más inteligente, teniendo en cuenta la irritación que debía esperarse de los discípulos de Jesús, liquidar el asunto exclusivamente ante el tribunal romano? A esto hay que contestar en primer lugar que precisamente porque en aquel tiempo los judíos no tenían sino una independencia limitada, les importaba mucho aplicar su propia ley en todos los casos que les fuese posible, aun cuando esto tuviese sólo un significado teórico. Por otra parte no puede decirse en manera alguna que una sentencia de muerte dictada por el tribunal judío no tuviese ningún valor práctico. Esta sentencia era un medio de ejercer presión moral sobre el juez romano. De hecho los judíos hicieron uso de ella al contestar posteriormente al procurador: «Nosotros tenemos una ley, y, según la ley, debe morir» (Jn., 19, 7). Además, así podían los sanedritas justificar de algún modo ante su propia conciencia la saña con que acusaron a Jesús ante Pilato, diciéndose que Jesús era un criminal digno de muerte. Por último, una sentencia de muerte dictada por la única ley popular del país era un medio excelente de influir sobre el pueblo en contra de Jesús. La extraña posición de hostilidad que mostró el pueblo contra Jesús en el juicio ante el tribunal romano tiene claramente su fundamento principal en que aquel que había sido condenado por el tribunal judío no podía seguir siendo considerado digno de misericordia[17]. La importancia de este influjo de la sentencia del Sanedrín sobre la opinión pública aparece tanto más fuerte si hay que considerar que los gritos de la multitud durante el proceso romano fueron *acclamationes*, que en lo posible debían tener lugar en consideración al juez[18]. No se puede considerar como un contrasentido jurídico la yuxtaposición del proceso judío

[17] Cf. lo que decimos en las pp. 270 s.
[18] Cf. p. 273, nota 27.

y del proceso romano, como han hecho por ejemplo Rosadi y Husband[19]. Ciertamente, según el derecho romano, nadie podía ser procesado dos veces por un mismo delito; pero este principio jurídico, bueno en sí, se refiere claramente al caso normal de dos instancias jurídicas romanas no limitadas en su competencia. Además, en el caso de Jesús, el delito del segundo proceso fué un delito distinto del primero. Por último, hay que tener en cuenta, al preguntarnos por qué los judíos llevaron a cabo su propio proceso contra Jesús, que ellos mismos no estaban seguros ya desde el principio de la base jurídica sobre la cual levantar su proyectada sentencia de muerte. Primeramente intentaron probar la culpabilidad del acusado por medio de testigos, entre los que hubo algunos que alegaron las palabras de Jesús contra el Templo. Si se hubiese podido probar que Jesús había en verdad amenazado con atentar contra el Templo, entonces los sanedritas habrían podido esperar con seguridad que el procurador confirmaría y haría ejecutar la sentencia judía fundada en tal delito, ya que en este caso Jesús merecía un castigo también según el derecho romano, que protegía los edificios del culto. No podía esperarse de antemano, o al menos no con seguridad, que el juicio ante el Sanedrín sacaría a luz precisamente una blasfemia, cosa sin interés para el juez romano, de modo que fuese necesario relizar un nuevo proceso. Pero los judíos hicieron de la necesidad virtud, y con un juego de manos transformaron el supuesto delito religioso que servía de base a su propia sentencia, en un delito político, al que debía prestar atención el juez romano. Esta transformación de la acusación tuvo efecto sin duda en el consejo en que tomaron el acuerdo de entregar a Jesús, acuerdo a que alude San Marcos en 15, 1. Se ha afirmado que no hubo necesidad de tomar este acuerdo de entregarle, ya que la entrega al procurador era necesaria por sí misma[20]. Contra esto hay que

[19] Rosadi, o. c., p. 115; Husband, o. c., p. 9; cf. también Gaechter, *Zschr. f. k. Theol.*, 78 (1956), p. 230, que dice que es «totalmente ilusorio» pensar que el Sanedrín tenía el derecho de dictar sentencia de muerte, pero no de ejecutarla.

[20] Aicher, o. c., p. 49.

decir que al menos la formulación de la acusación exigía tomar un acuerdo especial. Además, la entrega a Pilato no puede ser calificada de natural por sí misma, ya que los judíos pudieron haberse contentado con la condenación de Jesús por el Sanedrín.

Mientras que el Sanedrín era un jurado, el gobernador romano actuaba como juez único. Los asesores *(assessores)* y acompañantes *(comites)* que de ordinario le ayudaban, no tenían ninguna competencia judicial, sino que servían de consultores jurídicos. El juicio, que era público por principio, en parte se iniciaba con la acusación hecha por una persona privada, el ofendido o algún otro interesado, y en parte con el interrogatorio del magistrado. La presentación de pruebas no estaba ligada a un momento determinado, sino que se podían presentar libremente. Se consideraban principalmente como pruebas las declaraciones del reo y de los testigos. La vista comenzaba con el llamamiento de las partes. Primero el acusador presentaba las quejas, y después el acusado su defensa. En el proceso magistral, donde eran suprimidas las intervenciones de las partes, el acusado era interrogado por el magistrado. Acabada la presentación de pruebas, esto se daba a conocer por medio del pregonero. Tras una consulta con sus consejeros, el juez dictaba desde el tribunal la sentencia, que se realizaba inmediatamente después[21]. En las provincias orientales se usaba por lo general en los juicios la lengua griega. A menudo se supone que también el juicio de Jesús ante Pilato se desarrolló en esta lengua. Pero esto es cosa que no puede asegurarse sólo por el hecho de que los evangelistas no hablen de intérpretes. Mas bien podría aducirse en favor de esta opinión el que a muchos judíos de Galilea les era familiar el griego. Pero también debe contarse con la posibilidad de que Jesús hablase en arameo y que un intérprete tradujese sus palabras al procurador, y que éste, a su vez, hablase en griego y sus palabras se tradujesen a la lengua del pueblo, ya que sólo así podía éste seguir el curso del

[21] R. v. Mayr, *o. c., pp. 286-288. Schürer, o. c., I, páginas* 469 s.

proceso. Por Cicerón[22] sabemos que los gobernadores eran siempre acompañados por intérpretes, y por Josefo[23], que los procuradores realizaban sus trámites con el pueblo por medio de intérpretes.

Los procuradores de la provincia de Judea residían en *Caesarea Maritima*[24]. Cuando iban a Jerusalén en ocasiones especiales, sobre todo para las grandes fiestas judías, se hospedaban en el palacio de Herodes, que se encontraba en la parte norteoccidental de la ciudad. Del procurador Gesio Floro se dice expresamente que residía allí y que celebró juicios en la plaza pública que había delante del edificio[25]. Del hecho de que Pilato colocase escudos dorados en el palacio del rey[26] hay que deducir que también Pilato tenía esta costumbre. Los evangelistas llaman al lugar del juicio romano contra Jesús «el Pretorio»[27], que por el contexto sólo puede significar «la residencia oficial del gobernador». El discutido problema de dónde hay que situar el Pretorio, si en la torre Antonia, situada al noroeste del Templo, o en el palacio de Herodes, parece que ha de ser resuelto en

[22] *In Verrem,* II, 3, 37 y en otros pasajes.

[23] *Bell.,* 5, 9, 2, § 361; 6, 2, 1, § 96 y en otros lugares; cf. A. Hermann, art. «Dolmetscher» en *Reallex. f. Antike u. Christentum,* IV (1958), p. 38; sobre el problema del dominio pasivo a activo de la lengua griega por Jesús cf. los datos bibliográficos citados por G. Bardy, *La question des langues dans l'église ancienne,* I (1948), p. 4, nota 3; además H. Birkeland, *The Language of Jesus* (Oslo, 1954); A. W. Argyle, «Did Jesus Speak Greek?», *Exp. Times,* 67 (1956), pp. 92 y 383 (Jesús hablaba arameo, pero también entendía y hablaba griego); en contra de Argyle cf. Draper, ib. 67 (1956), p. 317; cf. además R. O. P. Taylor, «Did Jesus Speak Aramaic?», *Expos. Times,* 56 (1944-1945), pp. 95-97 y las contribuciones a esta discusión, ib. páginas 305, 327, 328.

[24] *Ant.,* 18, 3, 1, § 55-59; *Bell.,* 2, 9, 2, § 171 (Pilato); *Ant.,* 20, 5, 4, § 116; *Bell.,* 2, 12, 2, § 230 (Cumano); Act., 23, 23-33 (Félix); 25, 1-13 (Festo); *Bell.,* 2, 14, 4, § 288; 2, 15, 6, § 332; 2, 17, 1, § 407 (Floro). Tácito, *Hist.;* 2; 78, llama por esta razón a Cesarea «Iudeae caput».

[25] *Bell.,* 2, 14, 8, § 301; 2, 15, 5, § 328.

[26] Filón, *Leg. ad Caium,* 38, § 299; ib. 39, § 306, llama al palacio de Herodes «casa del gobernador».

[27] Mc., 15, 16; Mt., 27, 27; Jn., 18, 28 y 33; 19, 9.

favor de este último[28]. El palacio de Herodes, equipado principescamente y fuertemente fortificado, una de cuyas tres poderosas torres todavía permanece en parte en pie[29], debió de ser, pues, el escenario de los dramáticos sucesos que condujeron a la definitiva condenación de Jesús. Al acudir Pilato a Jerusalén precisamente para la fiesta de Pascua, le guiaba en primer lugar la idea de evitar, o al menos reprimir a tiempo, las agitaciones y excesos entre las masas populares que venían a Jerusalén de todas partes en aquellos días[30]. Al mismo tiempo aprovechaba naturalmente la estancia en la ciudad para despachar los asuntos judiciales que se presentasen.

Ordinariamente los romanos empezaban los juicios inmediatamente después de la salida del sol[31]. Esta pudo ser también para los sanedritas una razón más para celebrar el juicio judío durante la noche. Cuando acabaron la sesión, probablemente alrededor de las seis de la mañana, mandaron atar de nuevo a Jesús (Mc., 15, 1), ya que debía ser conducido a través de la ciudad. Los que hasta ahora habían desempeñado el oficio de jueces intentaban presentarse ante el procurador como acusadores[32] y en parte también como testigos. Por esto llevaron ellos mismos al prisionero a la residencia oficial del gobernador.

Así se llega al encuentro, importantísimo para la historia del mundo, entre Pilato y Jesús. Al contrario de lo que ocurre con otros procuradores de la provincia de Judea,

[28] Cf. el Apéndice IX.

[29] La base del «Phasael», que forma ahora la parte inferior de la torre de David en la ciudadela. Cf. S. Perowne, *Herodes der Grosse* (1957), p. 149. Restos de las otras dos torres aparecieron al hacer excavaciones el siglo pasado.

[30] Cf. Schürer, o. c., I, p. 458.

[31] Séneca, *De ira*, 2, 7, 3: «Haec tot milia ad forum prima luce properantia quam turpes lites, quando turpiores advocatos habent!». Macrobio, *Sat.*, I, 3: «Magistratus post mediam noctem auspicantur, et post exortum solem agunt». Otros textos pueden verse en J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome* (1939), páginas 218 s.

[32] Sobre la posición jurídica que podemos suponer desempeñaron los sanedritas como acusadores en el proceso romano cf. Steinwenter, *Jus*, 3 (1952), p. 485.

de los que a menudo no sabemos más que el nombre, sobre Pilato estamos informados muy detalladamente.

Apéndice IX: ¿DÓNDE SE HALLABA EL PRETORIO DE PILATO?

Los procuradores imperiales acostumbraban elegir para su residencia oficial en las provincias la residencia del anterior soberano nacional. Así, el procurador Félix (años 60 a 62) habitaba el palacio de Herodes en Cesarea (Hech., 23, 35). La residencia del gobernador tenía el nombre de Pretorio (Hech., 23, 35). Esta palabra significaba originariamente la tienda de campaña del pretor o general. En esta tienda se encontraba una tribuna en medio de la cual se colocaba la silla judicial (*sella curulis*), sobre la que se sentaba el pretor cuando había de dictar sentencia. Más tarde esta tribuna para los juicios se colocó en un lugar público apropiado. También el edificio dentro y delante del cual Pilato interrogó y condenó a Jesús es llamado en los evangelios Pretorio (Mc., 15, 16; Mt., 27, 27; Jn., 18, 28 y 33; 19, 9). Sobre la situación de este edificio no dan los evangelios noticias muy concretas, aunque contienen algunas indicaciones: *a)* El pretorio debía de encontrarse dentro de los muros de la ciudad y en lugar elevado, ya que Jesús «fué sacado» (Mc., 15, 20) de la ciudad para su crucifixión, y el pueblo «subió» (Mc., 15, 8) a Pilato. *b)* Ante el propio edificio, dentro del cual Pilato interrogó a Jesús (Jn., 18, 28) y los soldados se burlaron de él (Mc., 15, 16), se encontraba la plaza con la tribuna para los juicios. Esta plaza se decía en arameo *Gabbatha* y en griego Λιθόστρωτον (Jn., 19, 13). El significado de la palabra aramea no está claro (P. Benoit, «Prétoire, Lithostroton et Gabbatha», *Revue Bibl.* 59 (1952), p. 548: «collado», «prominencia», «elevación»; C. C. Torrey, «Studies in the Aramaic of the First Century A. D.», *Zschr. f. atl. Wiss.*, 65 (1953), pp. 332 s.: «bandeja», «The Platter»); por el contrario, la palabra griega («empedrado») hace referencia a una plaza cuya característica eran las losas empotradas en el suelo.

Hay cuatro hipótesis diversas sobre la situación del Pretorio:

1. Desde el siglo IV al VII se colocó el Pretorio en el valle del Tiropeón, donde se hallaba un templo, que más

tarde se convirtió en la iglesia de «Santa Sofía» (destruída por los persas en el año 614). Hoy se encuentra en este lugar, entre el arco de Wilson y el muro de las lamentaciones, un tribunal. En favor de esta tradición se han pronunciado en estos últimos tiempos D. Zanecchia, *La Palestina d'oggi*, I (1896), p. 250; A. Legendre, art. «Prétoire» en Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, V, pp. 621-640; C. Mommert, *Das Prätorium des Pilatus* (1903); J. Schäfer en Schuster-Holzammer, o. c., II, [6](1906), pp. 457-461.

2. En tiempo de los cruzados se trasladó el emplazamiento del Pretorio al monte de Sión, en la cercanía del Cenáculo y del palacio de Herodes, que igualmente se colocaba allí. Esta opinión se funda en una variante en el texto de la Biblia latina en Jn., 18, 28: *adducunt ergo Iesum ad Caipham in praetorium* (en lugar de: *a Caipha*). Esta opinión ha sido con razón abandonada.

3. Una tradición, que existe desde hace siete u ocho siglos, considera que la torre Antonia era el Pretorio de Pilato. Esta torre, de veinticinco metros de altura, edificada en la parte noroeste del recinto del Templo sobre una única roca, era obra del rey Herodes, que le dió el nombre de Antonia en honor de su protector Marco Antonio. Según la descripción que Josefo nos da de ella, debía de ser un edificio suntuoso. «El interior mostraba, a manera de un palacio, diversas habitaciones con destinos diversos: patios con peristilos, baños y patios para la instrucción de la guarnición. El total se parecía a una ciudad. La grandiosidad del edificio le hacía aparecer como un palacio real» (*Bell.*, 5, 5, 8, § 241). Hoy se encuentra allí un edificio corriente, que anteriormente sirvió de cuartel turco y ahora es una escuela mahometana. Nuevas excavaciones han demostrado que en el centro de la torre Antonia se encontraba un patio interior de unos dos mil quinientos metros cuadrados, cubierto de grandes losas de piedra caliza (cada una de un metro). Parte de estas losas se conservan todavía. Como puede probarse que proceden del siglo I — ya que Herodes Agripa empleó piedras parecidas en la construcción de las grandes carreteras —, parece natural considerar este lugar como *el litóstroto*, sobre todo porque este lugar pertenecía a la parte elevada de la ciudad. Aunque los procuradores se alojasen en otras ocasiones en el palacio de Herodes, es fácil comprender que Pilato en tiempo de Pascua, en el que los peregrinos acudían de todas partes al recinto del Templo, se instalase en la torre Antonia, pegada

al Templo, para poder intervenir rápidamente en las posibles revueltas. De hecho parece que en ella se tuvo que refugiar Ventidio Cumano (procurador desde el año 48 hasta el 52) cuando, a consecuencia de un gesto indecoroso y retador de un soldado romano, se desató un levantamiento entre los judíos reunidos en el Templo (*Ant.*, 20, 5, 3, § 110; *Bell.*, 2, 12, 1, § 226). La estación de la antigua torre Antonia es hoy el punto de partida de la devoción del viacrucis, que se celebra todos los viernes. En favor de la hipótesis de la torre Antonia se han pronunciado: C. Sachsse, «Golgotha und das Prätorium des Pilatus», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 19 (1919-20), pp. 29-38; C. Lattey, «The Praetorium of Pilatus», *Journ. of Theol. Studies*, 31 (1930), pp. 180-182; M. Godeleine de Sion, *Le lithostrotos d'aprés les fouilles récentes* (1933); *Le prétoire dans la tradition primitive* (1953); A. T. Olmstead, *Jesus in the Light of History* (1942), pp. 228 s. y 230 s.; L.-H. Vincent, «L'Antonia et le Prétoire», *Revue Bibl.*, 42 (1933), pp. 83-113; el mismo, «Le lithostrotos évangelique», ib., 59 (1952), pp. 513-530; el mismo, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I (1954), pp. 193-221; el mismo, «L'Antonia, palais primitive d'Hérode», *Revue Bibl.*, 61 (1954), pp. 87-107; G.-M. Perrella, *I Luoghi Santi* (1936), pp. 303-330; J.-M. Vosté, *De passione et morte Jesu Christi* (1937), pp. 177-182; M.-J. Lagrange, *Das Evangelium von Jesus Christus* (1949), p. 582; Th. Kard. Innitzer, *Leidens- u. Verklärungsgeschichte Jesu Christi* [4](1948), página 188; J. Ricciotti, *Leben Jesu* (1949), pp. 625-628; J. Lebreton, *Dict. de la Bible*, Supl. IV (1949), pp. 1058 s.; H. Daniel-Rops, *Jésus* (1950), pp. 594-597; R. Schmittlein, *Umstände u. Ursache von Jesus Tod* (1951), pp. 61 s.; A. Manassero, *Ecce Homo* (1952), pp. 166-171; J. Starcky, art. «Lithostroton» en *Dict. de la Bible*, Suppl. V (1952), pp. 398-405; W. F. Albright, «Recents Discoveries in Palestina and the Gospel of St. John» (*The Background of the N. T. and its Eschatology*, in honour of C. H. Dodd (1956), pp. 153-171), pp. 158 s.; M. Aline de Sion, *La forteresse Antonia à Jerusalem et la question du prétoire* (1956).

4. Un número no menor de observadores identifican el Pretorio con el palacio de Herodes en la colonia occidental de Jerusalén, al sur de la puerta de Jafa. Se pueden aducir en favor de esta opinión buenos argumentos: La costumbre de los procuradores de convertir en residencia propia el palacio del anterior rey (cf. Hech., 23, 35), el hecho de que este

palacio estaba en lugar elevado (cf. *Bell.*, 2, 15, 2, § 315; 2, 17, 6, § 429), el dato de Josefo de que Gesio Floro habitó en el palacio de Herodes y celebró juicios delante de él (*Bell.*, 2, 14, 8, § 301; cf. 2, 15, 1 s., 314 s.) y, sobre todo, lo que cuenta Filón, de que Pilato puso escudos dorados en el palacio de Herodes en Jerusalén (*Leg. ad Caium*, 38, § 299), de lo que hay que deducir que Pilato habitó allí. De la observación de Filón, que llama al palacio de Herodes «casa del gobernador» (ib. 39, § 306), se deduce que esto es realmente cierto, y no sólo para Pilato, sino para los procuradores de Judea en general. En favor de esta localización, que ciertamente no puede apoyarse en una tradición antigua, se inclinan Schürer, o. c., I, p. 458; J. Kreyenbühl, «Der Ort der Verurteilung Jesu», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 3 (1902), pp. 15-22; J. van Bebber, «Das Prätorium des Pilatus», *Theol. Quartalschr.*, 87 (1905), pp. 209-230; Th. Zahn, *Ev. des Joh.* (1908), pp. 620 s.; R. Eckhart, «Das Prätorium des Pilatus», *Zschr. d. Deutschen Palästina Vereins*, 34 (1911), pp. 39-48; K. Kastner, *Jesus vor Pilatus* (1912), pp. 111 s.; J. E. Belser, *Geschichte des Leidens u. Sterbens*, etc., [2](1913), p. 341; F. M. Abel, *Jérusalem Nouvelle*, II (1922), pp. 562-586; J. Jeremias, *Golgotha* (1926), p. 4; cf. *Theol. Literaturzeitung*, 82 (1957), p. 191; Billerbeck, o. c., I, pp. 1035 s.; G. Dalman, *Jerusalem und sein Gelände* (1930), p. 86; F. Hauck, *Ev. des Mk.* (1931), p. 185; J. Klausner, *Jesus von Nazareth* [2](1934), p. 478; E. Klostermann, *Das Mk.-Ev.* [3](1936), p. 158; M. Dibelius, *Jesus* (1939), p. 117; J. Schmid, *Das Ev. nach Mk.* [3](1954), p. 293; G. Borkamm, *Jesus von Nazareth* (1956), p. 193; A. Parrot, *Der Tempel v. Jerusalem u. das Hl. Grab* (1956), pp. 112 s.; P. Benoit, o. c., pp. 351-550, ha demostrado de manera amplia y convincente que ésta es la opinión mejor fundada.

PONCIO PILATO

ERA de carácter inflexible y brutalmente duro.» En su tiempo imperaban en Judea «venalidad, actos de violencia, rapiñas, atropellos, humillaciones, continuas ejecuciones sin juicio e insoportable e ilimitada crueldad». Así retrataba en el año 40 el rey Herodes Agripa I, en una carta al emperador Calígula, su amigo y protector, a la persona y a la obra de Pilato[1]. Seguramente Agripa, con su sombría descripción, no es enteramente justo con el procurador, que por aquel tiempo ya había dejado de serlo. Pero aún otros testimonios fidedignos nos presentan bajo una luz poco favorable la personalidad del hombre que debía entrar en la Historia como juez de Jesús. Pilato, que en el año 26 llegó a Judea como el quinto procurador romano, y gobernó durante diez años, enseñó el puño a los judíos muy pronto, ya en su misma toma de posesión del cargo. Hasta entonces, en atención a los sentimientos religiosos[2] de los judíos, las tropas romanas habían evitado siempre el entrar en Jerusalén llevando insignias o banderas con el retrato del emperador. Esto le debió de parecer al nuevo gobernador una debilidad inusitada. Por ello mandó a las tropas entrar de noche en la ciudad con los estandartes ordinarios. Cuando los habitantes de Jerusalén y de los alrededores se encontraron al día siguiente con esta desagradable sorpresa montaron en cólera. En vivo tropel se

[1] Filón, *Leg. ad Caium*, 38, § 301 s.

[2] Cf. Ex., 20, 4. El legado Vitelio respetó más tarde (año 37) con mucho cuidado esta particularidad judía: *Ant.*, 18, 5, 3, § 121 s.

dirigieron a Cesarea, donde vivía Pilato y le suplicaron que mandase retirar aquellos signos de la ciudad santa, y les permitiese conservar el derecho de sus padres. Cinco días y cinco noches estuvieron ante el palacio del procurador. Pero éste les dijo que les mandaría degollar si persistían en su petición, injuriosa para el emperador. Al sexto día, finalmente, hizo ir a los judíos al hipódromo, donde había dispuesto en secreto un batallón de soldados. Como aquí también persistían los judíos en sus ruegos, Pilato dió a los soldados una señal, con lo cual el pueblo se encontró rodeado de espadas. Pero el efecto fué distinto del esperado. Como puestos de acuerdo cayeron los judíos sobre su rostro, se descubrieron el cuello y gritaron que antes se dejarían degollar que tolerar aquellas violaciones de la ley. De esta manera, no le quedó a Pilato otra solución que ceder y ordenar que retirasen los estandartes de la ciudad[8]. Más tarde, también en ocasión semejante, se atrajo de nuevo el odio del pueblo. «Menos para honrar a Tiberio que para fastidiar al pueblo» mandó colocar unos escudos dorados en el antiguo palacio de Herodes en Jerusalén, escudos que no tenían el retrato del emperador, pero sí su nombre. Al encontrar oídos sordos en Pilato las quejas de los judíos nobles, entre los que se hallaban también cuatro hijos de Herodes, éstos se dirigieron al emperador Tiberio,

[8] *Bell.*, 2, 9, 2 s., § 169-174; *Ant.*, 18, 3, 1, § 55-59. Cf. C. H. Kraeling, «The Episode of the Roman Standards at Jerusalem», *Harv. Theol. Rev.*, 35 (1942), pp. 263-289, que coloca este hecho con razón en el otoño del año 26 (p. 283). Probablemente el día en que se retiraron los estandartes fué un 3 del mes de Kislew (final de noviembre), pues a este día podría referirse el dato del «Rollo de los ayunos»: «El 3 de Kislew fueron retiradas las imágenes del vestíbulo del Templo» (Meg. Taanit, 9); así piensan también Frankel, Dalman, Zeitlin y Schlatter, y últimamente H. Lichtenstein, *Die Fastenrolle* (1931-1932), p. 299, y Kraeling, o. c., p. 283. La afirmación de que las imágenes fueron colocadas en el mismo vestíbulo del Templo, afirmación que se encuentra en diversas formas en Orígenes (P. G. 13, 1549), San Jerónimo (P. L. 26, 177) y Eusebio (P. G. 22, 630 s., que se apoya en Filón), es sin duda una exageración tendenciosa del hecho de que los *signa* fueron colocados en la torre Antonia, que estaba junto al Templo. Cf. sobre esto G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954), p. 92.

el cual ordenó a su testarudo representante retirar inmediatamente los escudos y colocarlos en el templo de Augusto en Cesarea, amenazándole con hacerle caer en desgracia[4]. El tercer choque del que sabemos detalles fué ocasionado porque Pilato tomó dinero del tesoro del Templo para construir un acueducto que llevase el agua a Jerusalén. Estando por aquel tiempo Pilato en la ciudad, el pueblo se reunió y mostró su indignación por el sacrílego atentado al tesoro sagrado, quejándose y gritando fieramente. Pero el procurador se había sospechado de antemano lo que se preparaba y encargó a sus soldados que se mezclasen entre el pueblo llevando bastones ocultos. Cuando los gritos de protesta llegaron a su más alto grado, a una señal convenida, sacaron los soldados los bastones de debajo de sus vestidos y la emprendieron a golpes con la muchedumbre de manera tan bárbara que muchos murieron allí mismo[5]. Otro hecho sanguinario es citado ocasionalmente en el Nuevo Testamento. Según Lc., 13, 1 s., Pilato mandó pasar a cuchillo a un grupo de galileos mientras ofrecían los sacrificios en el atrio del Templo. El hecho debió de ocurrir en la víspera de una fiesta de Pascua que Jesús no pasó en Jerusalén, fiesta que sólo pudo ser la segunda Pascua de su obra pública (Jn.. 6, 4)[6]. Parece que entre estos galileos había algunos que pocos días antes habían presenciado el milagro de la multiplicación de los panes e, interpretando mal este hecho, estaban llenos de un entusiasmo mesiánico-político[7]. Finalmente, su brutal proceder contra los samaritanos le costó cargo y dignidad. En el año 36 un pseudoprofeta se comprometió a mostrar en el monte Garizín a sus seguidores los vasos sagrados que allí había enterrado Moisés. Con este motivo se reunieron al pie del monte grupos de samaritanos armados. Pilato envió en seguida un fuerte destacamento y mandó atacar a los reunidos. El que no huyó fué

[4] Filón, *Leg. ad Caium,* 38, § 299-305.

[5] *Ant.,* 18, 3, 2, § 60-62; *Bell.,* 2, 9, 4, § 175-177.

[6] Cf. J. Blinzler, «Eine Bemerkung zum Geschichtsrahmen des Johannesevangeliums», *Biblica,* 36 (1955), pp. 20-35.

[7] Sobre esto cf. J. Blinzler, «Die Niedermetzelung von Galiläern duch Pilatus», *Nov. Test.,* 2 (1957), pp. 24-49, especialmente pp. 43-49.

muerto o hecho prisionero. Los más nobles entre los prisioneros fueron más tarde ejecutados. Los samaritanos, que no eran completamente hostiles al dominio romano, se quejaron al legado sirio Vitelio, el cual ordenó al brutal funcionario marchar a Roma para justificarse del hecho, y confió la administración de Judea a un tal Marcelo[8].

[8] Los procuradores eran nombrados personalmente por el emperador, de manera que Marcelo sólo pudo ejercer al principio las funciones de «encargado» (ἐπιμελητής). Como Josefo, *Ant.*, 18, 6, 10, § 237, dice que inmediatamente después de la muerte de Tiberio, Calígula nombró gobernador (ὕπαρχος, *varia lectio*, ἱππάρχης) de Judea a un tal Marulo, se debe suponer que este Marulo es el mismo Marcelo nombrado interinamente por Vitelio, y que Josefo ha cambiado un poco el nombre. En cuanto al problema de la cronología existe lo siguiente: Pilato llegó a Roma inmediatamente después de la muerte de Tiberio (13 de marzo del año 37), aunque, como era necesario (cf. Cassius Dio, 53, 15, 6) y como asegura Josefo expresamente (*Ant.*, 18, 4, 2, § 89), *se apresuró* a ir a Roma. Por ello no se puede colocar su deposición, como hace Schürer, o. c., I, pp. 492-494, antes de la Pascua del año 36. La deposición debió de tener lugar hacia el final del mismo año 36 o comienzos del 37. Según *Ant.*, 18, 4, 3, § 95, Vitelio destituyó al Sumo Sacerdote Caifás y nombró sucesor suyo a Jonatán durante la Pascua siguiente (es decir, la del año 37). Jonatán, a su vez, fué destituído en ocasión en que se hallaba Vitelio en Jerusalén durante una fiesta (de peregrinación) no determinada (*Ant.*, 18, 5, 3, § 122-124). Como la noticia de la muerte de Tiberio llegó al cuarto día de encontrarse Vitelio en Jerusalén, esta fiesta sólo puede ser la fiesta de Pentecostés del año 37. Esta fecha, ya propuesta por W. Otto, *Herodes* (1913), p. 194 (que de todas maneras se inclina a identificar la segunda visita de Vitelio a Jerusalén con la primera visita durante la fiesta del año 37) y por J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II B (1937), p. 55, nota 8, merece la preferencia sobre todas las demás. Contra la propuesta de Schürer (destitución de Caifás en la Pascua del año 36 y destitución de Pilato poco tiempo antes) habla, a más de la inverosimilitud de que dejara pasar casi un año antes de emprender su viaje a Roma, otra dificultad: la confirmación imperial del nuevo procurador se habría hecho esperar un año y algunos meses. Según U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi* (1933), pp. 52-55, al que se adhiere P. Gaechter, *Petrus u. seine Zeit* (1958), p. 85, Pilato fué destituído antes de la fiesta de los Tabernáculos del año 36 (así dice también E. Mireaux, *La reine Bérénice* (1951), p. 231), Caifás lo fué en esta misma fiesta, y Jonatán en la Pascua del año 37; mas Josefo indica que la fiesta en que Caifás fué destituído era una fiesta de

Pilato pertenecía probablemente a la antigua familia samnita de los Poncios[9], que se habían hecho famosos en la guerra de los samnitas contra Roma. Un miembro de esta familia, L. Poncio Aquilio, tomó parte en el asesinato de César. Algunos otros Poncios llegaron al consulado en tiempo de Tiberio. Pilato era, pues, caballero de sangre. Su mujer, que según la leyenda se llamaba Prócula, se encontraba también con él en Judea. En tiempos anteriores no se permitía que las mujeres de los gobernadores acompañasen a sus maridos a las provincias, pero después de Augusto esta prohibición había perdido vigor[10]. Podría parecer extraño que Tiberio confiase la administración de Judea precisamente a un funcionario tan abiertamente hostil a los judíos. Pero probablemente detrás de este nombramiento se encontraba Seyano, enemigo de los judíos, el cual desde el año 22 gobernaba la política imperial como todopoderoso prefecto que era de la guardia, y fué el responsable de otras medidas antijudías[11]. La orientación antijudía del emperador cambió con la caída y ejecución de Seyano el 18 de octubre del año 31. Schürer supone por ello que el conflicto a causa de los escudos, que costó a Pilato una seria advertencia del emperador, debió de suceder después de

Pascua, y no determina en qué clase de fiesta fué destituído Jonatán. No hay razón convincente, por otra parte, para desconfiar del primero de estos datos. Por ello tampoco es convincente la cronología propuesta por E. M. Smallwood, «The Date of the Dismissal of Pontius Pilate from Judea», *Journ. of Jewish Studies*, 5 (1954), pp. 12-21: viaje de Pilato a Roma en la segunda mitad de diciembre del año 36, primera visita de Vitelio a Jerusalén al final del año 36, o comienzos del 37, y segunda visita, durante la Pascua del año 37.

[9] Cf. M.-J. Ollivier, «Ponce Pilate et les Pontii», *Revue Bibl.*, 5 (1896), pp. 247-254 y 594-600. S. Garófalo, «Ponzio Pilato, procuratore delle Giudea», *Quaderni Assoc. Cult. Italiana*, 9 (1952), pp. 53-70. E. Fascher, art. «Pilatus» (Pontius), en *Pauly-Wiss. Realencyk.*, 40, Halbb. (1950), pp. 1322 s. — Todo lo que dice Rosadi, o. c., pp. 170-173, y Bunch, o. c., pp. 112 s., sobre el origen español de Pilato, sobre su juventud y matrimonio es pura leyenda.

[10] Tácito, *Ann.*, 3, 33 s.

[11] Filón, *Leg. ad Caium*, 24, § 159 s.

octubre del año 31[12]. También para determinar el año de la muerte de Jesús se ha recurrido a la fecha de la caída de Seyano. De la manera como se portaron los judíos en el proceso de Jesús (Jn., 19, 12) se podría concluir que por entonces Tiberio ya no era desfavorable a los judíos y que, por tanto, ya se había desprendido de su consejero Seyano[13]. Por esta razón se cree que el proceso no pudo tener efecto antes de la Pascua del año 32. Pero la amenaza judía y el miedo de Pilato son también comprensibles en vida de Seyano[14].

Cuando el depuesto Pilato llegó a Roma, acababa de morir Tiberio (16 de marzo del año 37)[15].

La suerte posterior del juez de Jesús permanece en la obscuridad. A menudo se dice que no murió de muerte na-

[12] Schürer, o. c., I, p. 491, p. 492, nota 147. También se podría argumentar al revés: Después del año 31 Pilato se habría guardado bien de provocar innecesariamente a los judíos. Significativo es el giro que dió en la política monetaria, cf. E. Stauffer, *Christus und die Cäsaren* [2](1948), p. 127; sobre el acuñamiento de moneda por Poncio Pilato, cf. *La Nouvelle Clio,* 1-2 (1949-50), pp. 495-514, especialmente, p. 508; E. Bammel, «Syrian Coinage und Pilate», *Journal of Jewish Studies*, 2 (1951), páginas 108-110. Según esto, fué Pilato el primero, desde el año 27, que se atrevió a acuñar monedas de cobre con un bastón doblado o con una vasija, los dos signos de la dignidad de los augures imperiales, y por ello del sacrificio politeísta. Esta acuñación provocativa de moneda cesó inmediatamente después de la caída de Seyano.

[13] E. Bammel, «Philos tou Kaisaros», *Theol. Lit. Ztg.*, 77 (1952), pp. 205-210, que dice que sólo tras la caída de Seyano, cuyo favorito era Pilato, habrían podido convertirse para Pilato las palabras de Jn., 19, 12, en una afilada espada. P. Gaechter, *Zschr. f. k. Theol.*, 78 (1956), p. 232, dice: «No se puede negar que el comportamiento de Pilato en el proceso de Jesús se explica mucho mejor tras la caída de Seyano que antes». Cf. también W. Grundmann, *Geschichte Jesu Christi* (1957), p. 337 (año de la muerte de Jesús: 32 o 33), Goppelt, o. c., p. 64, y A. D. Doyle, «Pilate's Career and the Date of the Crucifixion», *Journal of Theol. Studies,* 42 (1941), pp. 190-193 (año de la muerte de Jesús: el 33).

[14] Cf. lo que se dice en la p. 299. Además P. W. Schmidt, *Geschichte Jesus;* II (1904), p. 226; K. Kastner, *Jesus vor Pilatus* (1912), p. 18, nota 2; Belser, o. c., p. 350.

[15] *Ant.*, 18, 4, 2, § 89.

tural, sino por suicidio, o a manos del verdugo, o en el destierro[16].

Con lo que Filón y Josefo nos dicen del carácter y de la manera de obrar de Pilato parece estar en inconciliable contradicción lo que cuentan las historias evangélicas de la Pasión. Si, como afirman los autores citados al principio, Pilato era realmente un monstruo cruel y sanguinario, es difícil de creer que tuviese escrúpulos en mandar a la cruz a un insignificante provinciano como Jesús; y si en verdad era tan brutal, es difícil de entender que se dejase finalmente intimidar e inducir a dar una sentencia de condenación. De esto se ha querido deducir a veces la falta de historicidad de la versión evangélica[17]. Pero esta deducción es injustificada. En lo referente a los dos escritores judíos, está fuera de duda que dan un retrato muy parcial de Pilato. Si éste hubiese sido tan malo, sin conciencia y cruel como ellos lo describen, no lo hubiese Tiberio dejado en su cargo durante diez años[18]. La posición de Josefo y sobre

[16] Cf. Schürer, o. c., I, p. 492, nota 151. Schürer considera como leyenda cristiana la tradición del suicidio de Pilato. Ed. Meyer, o. c., I, p. 205, sin embargo, considera como hecho histórico el dato de que Pilato escapó por medio del suicidio (en el año 39) a la condenación que se cernía sobre él en el gobierno de Cayo. Cf. también S. Liberty, «The Importance of Pontius Pilatus in Creed and Gospel», *Journ. of Theol. Studies*, 45 (1945), pp. 38-56. A. Ehrhardt, «Was Pilatus a Christian?», *Church Quart. Review*, 137 (1944), pp. 157-167, así como «Pontius Pilatus in der frühchristlichen Mythologie», *Ev. Theol.*, 9 (1949-50), pp. 433-447.

[17] Cf. por ejemplo Klausner, o. c., pp. 481 s.: «Todos los datos de Josefo y de Filón nos describen a Pilato como un tirano sanguinario y cruel, para el que la ejecución de un judío galileo no podía tener más importancia que el matar a una mosca, y que encontraba su alegría precisamente en debilitar a los judíos de todas las maneras posibles. ¿Se convirtió repentinamente Pilato en el caso de Jesús en un hombre blando y pacífico, que quiere evitar todo derramamiento de sangre e intenta salvar a un justo, que perece precisamente por su inocencia? Todo esto es muy inverosímil... En realidad todos los datos sobre la resistencia de Pilato a crucificar a Jesús no son históricos.»

[18] A esto hacen relación también E. v. Dobschütz, art. «Pilatus» en *Realencykl. f. prot. Theol. u. K.*, XV [3](1904), p. 399, y Fascher, o. c., pp. 1322 s.

todo la de Filón es claramente hostil a Pilato: cuentan sólo aquellos episodios que colocan al procurador bajo una luz desfavorable y exageran sus crímenes reales o supuestos[19]. Por otra parte sería equivocado entender la narración de los evangelios como si Pilato, en su intento de salvar a Jesús, se hubiese guiado principalmente por consideraciones jurídicas o humanitarias. Lo que le determinó principalmente a obrar de aquella manera fué más bien su odio a los judíos, atestiguado por Filón y Josefo. Como despreciaba a los judíos y aprovechaba gustoso toda ocasión de mostrarles su desprecio, tomó ya de antemano una actitud de oposición cuando le exigieron que condenase y ejecutase sin más al preso que le presentaban. Su desconfianza y resistencia debieron aumentar cuando oyó que el acusado debía ser enviado a la muerte precisamente por delitos contra el Estado. ¡Los representantes de aquel recalcitrante y rebelde pueblo querían hacerle creer que se movían por puro amor hacia Roma! Pilato no necesitaba ser demasiado sagaz para darse cuenta de que debía ser otro el motivo de la exigencia del Sanedrín[20]: querían hacer desaparecer a un hombre que se les había hecho odioso y que él, el funcionario romano, les sirviese de instrumento para ello. Así se explica totalmente la resistencia de Pilato a la demanda judía. Y en esta postura se debió sin duda de confirmar cuando en el curso del interrogatorio conoció más de cerca al acusado[21] y comprobó que no se trataba ni remotamente

[19] Cf. sobre esto principalmente v. Dobschütz, o. c., páginas 398-400.

[20] Al texto de Mc., 15, 10: Pilato «conocía que por envidia se lo habían entregado los príncipes de los sacerdotes», opone Klausner, o. c., p. 408, esta pregunta: «¿De dónde sabía esto?» Van der Loos, o. c., p. 189, dice no sin razón que esta pregunta de Klausner es «ingenua». Cf. también Cullmann, o. c., p. 32: «Como no tenemos razón alguna para dudar de la inteligencia de Pilato, debemos pensar que se dió cuenta de que el hombre que le presentaban como rebelde político era en el fondo políticamente inofensivo.»

[21] Cf. también Pickl, o. c., p. 109: «Sin duda la figura externa, la armonía y la altura de la personalidad de Jesús, su grado de formación y su compostura impresionaron también al poderoso y culto administrador romano.» Cosas parecidas dice van der Loos, o. c., pp. 188 s.

de un cabecilla político. El que Pilato, sin embargo, capitulase al final no está en contradicción con su brutalidad y testarudez, acentuadas por Filón y Josefo, pues el mismo episodio de los estandartes muestra que Pilato se hallaba dispuesto a ceder en el momento en que el prolongar su resistencia pareciese inútil o peligroso. Por ello son inadmisibles los intentos de oponer al Pilato que nos describen Filón y Josefo el que nos describe el relato evangélico de la Pasión.

Apéndice X: Los relatos evangélicos sobre el proceso ante Pilato

Sobre los trámites ante Pilato hablan los cuatro evangelistas, pero no transmiten una única tradición. Los relatos de los sinópticos son relativamente cortos. San Mateo y San Lucas se apoyan aquí en el relato de San Marcos, que consta de tres partes: *a)* Corto interrogatorio de Jesús por Pilato con las acusaciones de los judíos. *b)* Intento fracasado de Pilato de salvar a Jesús por medio de la amnistía pascual. *c)* Condenación de Jesús ante el tenaz apremio del pueblo. San Mateo amplía la escena *b)* con el episodio de la intervención de la mujer de Pilato y la escena *c)* con el lavatorio de las manos del procurador. San Lucas coloca tras la escena *a)* una detallada narración de la entrega de Jesús a Herodes Antipas; por ello omite la primera parte de la escena *b)* de San Marcos, pero nombra dos veces la propuesta de Pilato de azotar a Jesús y dejarle libre. Mucho más detallada y muy independiente en relación a los sinópticos es la versión de San Juan, que abarca seis escenas: *a)* Trámites entre Pilato y los judíos ante el Pretorio. *b)* Primera conversación entre Jesus y Pilato (cf. la escena *a)* en San Marcos) en el interior del Pretorio. *c)* Fracaso del proyectado indulto pascual (cf. la escena *b)* en San Marcos). *d)* Flagelación, escarnio y presentación de Jesús. *e)* Segunda conversación entre Jesús y Pilato. *f)* Condenación ante la insistencia del pueblo (cf. escena *c)* en San Marcos).

Lo más sorprendente en que se aparta San Juan de la narración de los sinópticos son las largas conversaciones entre Jesús y Pilato. Según San Marcos, Jesús respondió a la pregunta del procurador sobre si era rey de los judíos con un

conciso «Tú lo dices», pero después se calló, de manera que Pilato se admiró. También es sorprendente en San Juan el repetido cambio de escenario. Mientras que de los sinópticos se saca la impresión de que todo el juicio ocurrió a plena luz, en la plaza pública, ante el Pretorio, San Juan dice que el proceso transcurrió unas veces fuera y otras dentro del Pretorio. La crítica histórica da ordinariamente la preferencia a la versión sinóptica. Según ella, San Juan se sirve de un artificio literario que le permite poner en boca de Jesús explicaciones con las que no habrían contado los conocedores de los relatos sinópticos (M. Goguel, *Jésus*, [2][1950], p. 432). Se hace notar que las supuestas conversaciones entre Jesús y Pilato tuvieron lugar en el interior del Pretorio, sin testigo alguno, y que por lo tanto no pudieron llegar a conocimiento del evangelista. Se acentúa además que las palabras que el cuarto evangelista pone en boca de Jesús llevan claramente el sello de su propia teología y terminología (cf. sobre esto también A. Wikenhauser, *Das Ev. nach Joh.* [1948], p. 22). A estas consideraciones no puede negárseles valor. El que intente reconstruir los hechos deberá guardarse de insistir demasiado en las palabras que San Juan pone en boca de Jesús ante Pilato. Pero por lo que se refiere al marco externo no puede afirmarse que el continuo cambio de escenario que trae San Juan sea inconcebible históricamente e inconciliable con la versión sinóptica. Si la idea que nos dan los sinópticos de Pilato es exacta, se puede comprender muy bien que el procurador, en su antipatía por los judíos en general y por su impetuosa exigencia de la condenación de Jesús en particular, se decidió a llevar la cosa a fondo y a interrogar al acusado sin ser en ello molestado por la plebe (cf. lo que dice San Juan Crisóstomo a propósito de Jn., 18, 37: P. G. 54, 455). Tampoco desde un punto de vista jurídicohistórico podría calificarse este proceder como extraño o como totalmente inadmisible (cf. Bickermann, o. c., pp. 222 s.). Finalmente, los sinópticos, cuyos relatos son sin duda muy sumarios, no excluyen formalmente que al corto interrogatorio público de Jesús al comienzo del juicio siguiesen después otros interrogatorios en el interior del Pretorio. Así, pues, todo se concentra en el problema de si el evangelista pudo llegar a conocer el contenido de aquellas conversaciones. La exégesis conservadora acostumbra a hacer valer que, en consideración a la publicidad del proceso romano, las conversaciones en el interior del Pretorio no pudieron ser puras conversaciones privadas

entre Jesús y Pilato solos, sino que debieron tener lugar en presencia de otros. Así pudieron estar presentes los asesores oficiales y acompañantes del procurador y además todo aquel que se procuró entrada al interior del Pretorio. Encontrar tales testigos oculares de estas conversaciones no le debió de ser muy difícil a la comunidad cristiana, que más tarde buscó aclaraciones sobre las últimas palabras de su maestro. En todo caso no puede sostenerse la afirmación de que es imposible que San Juan consiguiese un conocimiento cierto de aquellos sucesos internos. Para esto no es necesario suponer, como hace J. Belser, *Geschichte des Leidens u. Sterbens* usw., [2](1913), p. 355, que Jesús mismo, durante los cuarenta días transcurridos entre la resurrección y la ascensión, les comunicó estas cosas a sus discípulos. Comparando este pasaje de San Juan con la narración de San Marcos (cf. lo que se dice en la p. 243) se puede demostrar que a la base del más importante relato de San Juan sobre una conversación privada entre Jesús y Pilato (Jn., 18, 33-38) se halla una buena tradición.

PRIMEROS TRÁMITES ANTE PILATO

LLEGADOS ante el Pretorio los sanedritas mandaron a sus criados que entregasen el prisionero al gobernador. los mismos no entraron en el interior del edificio, pues habrían impurificado y no habrían podido comer el cordero pascual (Jn., 18, 28)[1]. Cuando Pilato, que seguramente estaba acostumbrado a esta peculiaridad ritual judía[2], salió, entabló entre él y los jefes judíos un diálogo, que San ın reproduce de la siguiente manera:

«¿Qué acusación traéis contra este hombre?»

«Si no fuera malhechor, no te lo traeríamos.»

«Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley.»

«Es que a nosotros no nos es permitido dar muerte a lie.» (Jn., 18, 29-31.)

El procurador pregunta, pues, de una manera reglamen-ia por el contenido de la acusación contra Jesús. A esto ponden los judíos de una manera sorprendentemente ›era. ¿Por qué les molesta a los judíos la pregunta de ato? Pilato se muestra informado, al principio del inte-›gatorio que le hace a Jesús, sobre el punto central de la ısación, aunque el evangelista no dice que los judíos le biesen dicho nada sobre ello. De esto hay que concluir

[1] Mishna Ohaloth, 18, 7; Hech., 10, 28; 11, 3.

[2] Hay una serie de testimonios de que los funcionarios ro-nos tomaban en consideración las particularidades religiosas ías; cf., a más de lo dicho en las pp. 217 ss., lo que cuenta efo en *Ant.*, 16, 2, 3, § 27; aquí se dice que los judíos de ıia se quejaron a Agripa de que no se respetaban sus leyes y que, v. gr., se les citaba a juicio en días de fiesta. Cf. tam-n lo dicho en la p. 227, nota 2.

que Pilato, cuando le entregaron a Jesús, fué informado por escrito u oralmente de lo que se acusaba al preso. Esta acusación decía: Quiere ser rey de los judíos. Por ello la pregunta de Pilato a los sanedritas tiene un sentido especial. Quiere obligarles a expresarse con más detalle sobre la acusación; espera al parecer que nombren algún delito concreto del cual fuese culpable el supuesto pretendiente al trono[3]. Así se comprende el desengaño e irritación de los jerarcas. Al entregar a Jesús a la justicia romana como «rey de los judíos» pensaban haber nombrado una acusación que no dejaba nada que desear en punto a claridad y que debería ser comprendida inmediatamente por un juez romano. Al principio evitan decir expresamente que lo que

[3] Así explica también J. Weiss, *Das älteste Ev.* (1903), página 317, este pasaje, que no es totalmente claro, diciendo: «Naturalmente, no se entregó al acusado sin una notificación escrita u oral que debía de decir: "Este hombre se presenta como rey de los judíos." La pregunta de Pilato significa, pues: "¿Qué clase de acusación es ésta que me traéis? ¿Qué significa? ¿Qué tengo yo que ver con ella?"» Menos verosímil es pensar que aquí se trata de un intento fracasado de los judíos de conseguir la ejecución de la sentencia dada por ellos sin que fuese examinada (así M. v. Aberle, *Theol. Quartalschr.*, 53 (1871), páginas 43-45, y U. Holzmeister, *Zschr. f. kath. Theol.*, 39 (1915), pág. 346, nota 2). Esta hipótesis sólo tendría algo en su favor en la forma en que la ha presentado J. Langen, *Die letzten Lebenstage Jesu* (1864), p. 257. Langen supone, fundándose en la tradición rabínica que coloca la pérdida de la jurisdicción capital del Sanedrín cuarenta años antes de la destrucción de Jerusalén, que *Pilato fué el primer procurador de Judea que se reservó el jus gladii.* A los judíos esto les era todavía algo extraño y por ello su áspera respuesta de Jn., 18, 30. Mas fuera del número indicado en la tradición rabínica, número que puede ser muy bien un número redondo aproximado, nada habla en favor de la suposición de que fuese Pilato el primer procurador que se reservó el *jus gladii.* Cf. el Apéndice VIII. Tampoco se puede ver en la respuesta de los judíos a la pregunta inicial de Pilato *una captatio benevolentiae* (Ricciotti, o. c., p. 628). Gaechter, *Zschr. f. k. Theol.*, 78 (1956), p. 231, sospecha que Caifás consiguió de Pilato, cuando pidió a éste apoyo militar para el prendimiento de Jesús, una cierta seguridad de que ejecutaría a Jesús como rebelde, y que por ello los sanedritas esperaban llevar a Jesús a la cruz sin repetir el proceso; pero, para desengaño suyo, por la mañana no estaba Pilato en disposición de acceder a su demanda.

intentan es la ejecución de Jesús aunque dejan transparentarlo al decir que Jesús es un criminal. El procurador piensa (o hace como si pensase) en un crimen no digno de muerte, e invita por ello a los judíos a juzgar al acusado según su propia ley, ya que podían juzgar independientemente los casos no capitales. Si Pilato sospechó que los judíos tenían puestas sus miras en la muerte de Jesús, entonces sus palabras tienen naturalmente un tono de burla. Pilato debía saber tan bien como los judíos que éstos habían perdido el *jus gladii*. De esta manera, los sanedritas se ven obligados a poner las cartas boca arriba: quieren ajusticiar a Jesús, pero la pérdida de la completa jurisdicción judicial les impide realizar esto. Ahora que Pilato sabe que lo que los judíos intentan es la muerte de Jesús, acepta encargarse del asunto y comienza con el interrogatorio del preso.

Según el testimonio concorde de los cuatro evangelistas, la primera pregunta que Pilato dirigió a Jesús fué ésta: «¿Eres tú el rey de los judíos?»[4]. Esta pregunta muestra que el procurador tenía ya de antemano conocimiento de que los judíos acusaban a Jesús de esto. Pilato debió de enterarse de ello, como ya se ha dicho, con ocasión de la entrega de Jesús en el Pretorio. Es cierto que San Marcos y San Mateo nada dicen de ello y sólo más tarde hablan de las acusaciones de los Sumos Sacerdotes. Pero esto no tiene razones más profundas, sino que es una muestra más de la manera despreocupada e ingenua de su narración[5] Para San Lucas, por el contrario, el punto culminante del relato del juicio es la presentación de las acusaciones por parte de los sanedritas (23, 2). San Lucas transmite sin duda fielmente el hecho histórico, ya siga en ello una fuente especial o aclare solamente el relato de San Marcos. Está fuera de duda que San Lucas da un contenido puramente político a estas acusaciones. Una acusación de este tipo presuponen también los otros evangelistas al hacer usar a Pilato, en la pregunta que hace a Jesús sobre su pretensión mesiánica, una formulación politicojurídica. La expresión «rey de los judíos» es la forma secularizada, traspasada a

[4] Mc., 15, 2; Mt., 27, 11; Lc., 23, 3; Jn., 18, 33.
[5] Cf. sobre esto Bickermann, o. c., pp. 181 s.

la esfera de lo profanopolítico, de la palabra «Mesías» o del título mesiánico «rey de Israel», título que tenía un sabor político más acentuado (Jn., 1, 49; 12, 13). El motivo de los sanedritas está a la vista. Por el delito puramente religioso de blasfemia no se habría interesado el procurador; por el contrario, no podía tomar con indiferencia la acusación de que Jesús quería ser rey de los judíos. Teniendo en cuenta los deseos judíos de libertad e independencia, deseos harto conocidos por los romanos, un procurador debía ver *en tal pretensión* un intento de subversión política, es decir, de alta traición. No hace falta probar que los sanedritas habían puesto grandes esperanzas en esta transformación de la acusación[6]. Sabían sin duda que el título «rey de los judíos», principalmente en el concepto del funcionario romano, significaba algo esencialmente distinto que el predicado de «Mesías» que Jesús había aceptado para sí. Precisamente ellos le habían tildado de blasfemo porque su mesianismo parecía no estar confirmado por pruebas externas de poder, sino que era un mesianismo de naturaleza interior, religioso y no político. Y sin embargo, a pesar de que en su propio proceso habían condenado a Jesús porque no correspondía a su idea de un Mesías externo, nacionalista, ahora quieren que un tribunal gentil le condene por sus pretensiones mesiánicas, precisamente en el sentido nacionalista de Mesías que ellos tenían. Júzguese como se juzgue la postura de los jerarcas en la primera parte del proceso, la fase judía, no se puede, ni aun con la mejor voluntad, dar la disculpa de *bona fides* a la táctica que siguieron ante el tribunal del gobernador.

Jesús no podía contestar la pregunta del procurador con un rotundo sí, porque nada estaba más lejos de él que la exigencia de un reinado terreno-mundano. Pero tampoco la podía negar, pues, por su propia conciencia de Mesías, sabía que era realmente en cierto sentido rey de los judíos.

[6] Para esto cf. sobre todo lo que dice H. van der Loos, *Jezus Messias Koning* (1942), pp. 184 s.; el judío Montefiore, o. c., p. 371, concede únicamente que nos encontramos aquí ante una traducción de la palabra Mesías en su equivalente *puramente político.*

Por ello contestó afirmativamente, pero con una reserva que aclaraba la manera como entendía aquel reino: «Tú lo dices» (Mc., 15, 2). Si esta fórmula[7] hubiese sido una afirmación terminante y absoluta, Pilato habría dado por terminado el interrogatorio y habría dictado sentencia. Pero como no fué así, se vió obligado a ceder la palabra a los acusadores a fin de lograr una más amplia orientación.

Los Sumos Sacerdotes aprovecharon la ocasión que se les presentaba para confirmar sus acusaciones. Sólo San Lucas nos cuenta algunos detalles de esto. Según él (23, 2), los sanedritas alegaron desde el principio tres clases de acusaciones: 1. Jesús amotinaba al pueblo. 2. Prohibía al pueblo pagar el tributo al César. 3. Decía que era el rey-mesías. Como Pilato, tras oír a Jesús, estaba cada vez más indeciso, los judíos insistieron de nuevo en el primer punto de la acusación: «Subleva al pueblo enseñando por toda la Judea, desde Galilea hasta aquí» (Lc., 23, 5). De estas tres acusaciones, la segunda es una manifiesta mentira. Por la perícopa sobre el pago del tributo sabemos que Jesús no se hizo solidario de los círculos nacionalistas que movían al pueblo a no pagar el tributo (Mc., 12, 13-17).[8] También la acusación de que amotinaba al pueblo es una desfiguración, ya que el movimiento religioso despertado por Jesús carecía de toda significación política (cf. Jn., 6, 15).

Tras oír a los Sumos Sacerdotes, Pilato invitó al acusado a defenderse. Pero ante su sorpresa, éste desistió de dar su parecer sobre las acusaciones. «En la mayoría de los casos no era el silencio precisamente el pecado de los acusados»[9].

Está fuera de duda que Pilato, tras el interrogatorio de Jesús y las acusaciones de los sanedritas, no creía en una culpa de Jesús (Lc., 23, 4; cf. Mc., 15, 5 y 9). Esto es sor-

[7] Cf. sobre esto E. Klostermann, *Das Mk.-Ev.*, ^{3}(1936), página 159. Sin razón ve Goguel, o. c., p. 432, en esta frase una respuesta negativa. J. Weiss, o. c., p. 235, dice con toda exactitud: «Ni una afirmación, pero tampoco una negación. Jesús deja al juez la responsabilidad de estas palabras, que no son totalmente exactas.»

[8] Sobre esto cf. Cullmann, o. c., pp. 23-25, y E. Stauffer, *Christus u. die Cäsaren*, ^{4}(1945), pp. 121-149.

[9] O. Holtzmann, *Das N. T.*, I (1926), p. 71.

prendente. Es verdad que San Marcos dice que el procurador se había dado cuenta de que los sacerdotes obraban por envidia (15, 10). Podría pensarse también que el antijudío Pilato quería mostrar a los jefes judíos la poca importancia que daba a su testimonio. Sin embargo, su proceder es enigmático. Aunque con una leve reserva, Jesús se había declarado rey-mesías, y se había negado a justificarse de las otras acusaciones. En esta situación difícilmente podía el procurador negar tan a las claras una culpa del acusado.

Hay que recordar aquí que los evangelios sólo dan un resumen del proceso. La respuesta de Jesús a la pregunta de Pilato fué sin duda más extensa de lo que los sinópticos nos dicen. Del hecho de que Jesús hubiese dado una interpretación restrictiva a su confesión no podía deducir todavía Pilato que Jesús pensase en un reino no político. Si, a pesar de todo, el romano expresa finalmente su convencimiento de que el acusado no es reo de alta traición, es porque debe de haber sabido algo de la especial particularidad de su pretensión real. De hecho el cuarto evangelista hace dar a Jesús una detenida aclaración sobre ello al procurador. Este pasaje especial de San Juan muestra ser una buena tradición, si no en cada una de las palabras, sí en lo substancial[10]. Según este pasaje, Jesús en el curso del diálogo con su juez en el interior del Pretorio, declaró a éste la naturaleza espiritual-religiosa de su reinado (Jn., 18, 33-38): A la pregunta de si él era el rey de los judíos, contestó así: «¿Por tu cuenta dices esto o te lo han dicho otros de mí?» A lo que Pilato respondió: «¿Soy yo judío por ventura? Tu nación y los pontífices te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?» Entonces Jesús le explica su pretensión real por el lado negativo: «Mi reino no es de este mundo; si de

[10] Esto se halla acentuado por E. Renan, *Vie de Jésus* (1883), p. 413, y Cullmann, o. c., p. 20. De otra manera piensa J. Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* (1904), p. 2, que dice a propósito de Jn., 18, 36: «Estas palabras son incomprensibles en boca de un mesías judío.» Klausner cree precisamente que Jesús era un hombre con las mismas ideas de su tiempo y de su pueblo, que tenía la idea fija de «una doble naturaleza del mesías»; cf. contra esto H. van der Loos, o. c., p. 187.

este mundo fuera mi *reino*, mis ministros habrían luchado para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí.» Pilato entiende que Jesús ha contestado afirmativamente a la pregunta que le hizo al principio, y le dice: «¿Luego tú eres rey?» Jesús responde con un sí indirecto y aclara la idea que él tenía de reino por el lado positivo: «Tú dices que soy rey. Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad oye mi voz.» Su pretensión de poder real se realiza, pues, al anunciar la revelación divina y conducir a la victoria los asuntos de Dios[11]. Pilato corta entonces la conversación con esta escéptica pregunta: «¿Qué es la verdad?»

Aun cuando Pilato no alcanza a comprender este reinado de la verdad, está convencido de que aquel hombre no es un delincuente político. Le considera un pobre utopista, digno de lástima en el fondo, y por ello dice a los judíos: «Yo no hallo en éste ningún crimen» (Jn., 18, 38; Lucas, 23, 4).

[11] A. Wikenhauser, *Das Ev. nach Joh.* (1948), p. 268.

ANTE HERODES ANTIPAS

Pilato debería haber dejado en libertad al acusado en cuanto se convenció de su inocencia. No lo hizo, y aquí empezó su culpa. Es verdad que intentó salvar a Jesús, pero siempre por medios indirectos. Teniendo en cuenta la porfiada resolución que los sanedritas ponían en que se crucificase a Jesús, le pareció atrevido el darles en la cabeza rechazando terminantemente su petición[1]. Sabía por experiencia lo desagradable que podía llegar a ser, aun para un hombre de su clase, el fanatismo judío; sabía además que su posición no era la mejor a causa de las injusticias que había cometido. En todo caso, le faltaban las cualidades esenciales de un buen juez: fidelidad a la propia convicción, firmeza, inflexibilidad. No era de la madera del tipo romano cantado por Horacio[2]:

Iustum ac tenacem propositi virum
non civium ardor prava iubentium...
mente quatit solida.

Pilato hizo en total tres intentos más o menos decididos de arrebatar a los acusadores la víctima que tan impetuosamente reclamaban. Al primer intento le condujo la acusa-

[1] F.-M. Braun, o. c., p. 393, piensa que otra razón por la que a Pilato le era difícil dejar en libertad a Jesús era porque, si se rechazaba la acusación de los sanedritas, éstos deberían ser acusados del delito de calumnia (Th. Mommsen, *Röm. Strafrecht* (1899), pp. 497 ss.). Pero no parece que los representantes de la autoridad judía estuviesen expuestos a este peligro; cf. lo dicho en p. 222, nota 32.

[2] *Carm.*, III, 3.

ción de los judíos de que Jesús sublevaba con su magisterio al pueblo empezando por *Galilea hasta Jerusalén*. Al oír estas palabras Pilato preguntó si Jesús era natural de Galilea[3]. Al saber que esto era cierto y que Jesús era, por tanto, súbdito del tetrarca Herodes Antipas, que justamente entonces estaba en Jerusalén[4] con motivo de la fiesta de Pascua, se decidió a remitir a éste el acusado[5]. No estaba obligado a ello, pero lo realizó por propia voluntad, esperando que así podría quitarse de encima aquel engorroso problema jurídico. Pilato estaba ciertamente autorizado a hacer esto, ya que la competencia de Antipas, uno de los príncipes vasallos de los romanos, investido con el derecho de dictar justicia, concurría con la suya propia como competencia personal, y en parte también como *forum delicti commissi*[6]. Además de esto, parece que Pilato se prometió de este acto de atención diplomática un resultado favorable para sus relaciones con Antipas, que por entonces eran

[3] Según Bickermann, o. c., p. 205, hay aquí una contradicción con Lc., 2, 1, donde se dice que Jesús nació en Belén. Pero Pilato pregunta (en el sentido de los evangelistas) por el *domicilium*, no por el *origo*; cf. Steinwenter, *Jus*, 3 (1952), p. 486, nota 4.

[4] También Josefo, *Ant.*, 18, 5, 3, § 122, habla de un viaje del tetrarca a Jerusalén con motivo de la fiesta de Pascua. Difícilmente puede creerse que fueran motivos puramente religiosos los que condujeron al tetrarca a Jerusalén para la fiesta de Pascua del año 30. Más bien hay que suponer un motivo político: como en la última fiesta de Pascua (la del año 29) había tenido lugar un ataque de los soldados romanos a los peregrinos galileos (Lc., 13, 1 s.; cf. p. 229), el señor de Galilea debió de considerar que su presencia personal en Jerusalén era imprescindible.

[5] Aquí parece haber en San Lucas una transición literaria; en realidad los datos personales de Jesús debían haber sido registrados ya al principio del proceso (cf. Act., 23, 34, y G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu u. d. Christuskult* (1922), páginas 65 s.; Steinwenter, o. c., p. 475, nota 1, dice que según las Actas de los mártires, al principio del interrogatorio se preguntaba al acusado por su origen y se anotaba la respuesta). Así pues, parece que Pilato se refirió en el curso del proceso al origen galileo de Jesús, que conocía ya desde el principio, para traspasar a Herodes el proceso, que cada vez se hacía más desagradable.

[6] Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899), pp. 114 s. y 356 s.

tirantes. Al menos el hecho tuvo como consecuencia el que los dos potentados se hicieran amigos desde aquel día.

¿Qué era lo que Pilato esperaba de Herodes: que se encargase independiente y definitivamente del proceso, o sólo que diese su opinión? En esto se dividen los pareceres. En favor de la opinión de que Pilato sólo quiso conseguir de Antipas su opinión sobre el caso se puede indicar que Herodes difícilmente tendría el derecho de dictar sentencia en una ciudad no perteneciente a su territorio. Si a los mismos gobernadores les estaba prohibido por principio realizar función alguna de carácter oficial fuera de las fronteras de sus provincias[7], hay que suponer que también le estaba prohibido al tetrarca de Galilea administrar justicia en territorio de la provincia de Judea. Mas podemos pensar que las excepciones de esta regla eran posibles y que el señor de Galilea podía en su palacio de Jerusalén administrar justicia sobre gente de su territorio si el procurador de Judea le concedía permiso expreso para ello. Sobre todo, hay que suponer que Pilato contaba con que Herodes sentenciaría al acusado cuando volviese a su propio territorio. De todos modos, de los evangelios se deduce más bien que Pilato no esperaba de Herodes solamente una opinión sobre el caso, sino que se hiciese cargo del asunto. Es claro que el procurador quería librarse del engorroso asunto. El que Herodes le diese tan sólo una opinión, como en efecto sucedió, no le habría servido de mucho para ello. Decisivas son unas palabras dichas por Pilato al final del episodio. Cuando le fué de nuevo presentado Jesús, dijo que Herodes no había encontrado ninguna culpa en el acusado, puesto que se lo había devuelto (Lc., 23, 15)[8]. Pilato deduce, pues, del hecho de que Herodes le devuelva a Jesús, que le considera inocente. Pilato no podría argumentar de esta manera si hubiese pedido al tetrarca sólo una opinión, ya que en este caso Jesús tendría que haber sido devuelto necesa-

[7] *Dig.*, 1, 18, 3: «Praeses provinciae in suae provinciae homines tantum imperium habet, et hoc, dum in provincia est: nam si excesserit, privatus est.»

[8] Así dice el texto alejandrino, que es el más antiguo; cf. E. Klostermann, *Das Lk.-Ev.*, [2](1929), p. 224.

riamente. Así pues, las palabras del procurador tienen este sentido: Si Herodes hubiese considerado culpable al acusado no le habría devuelto, sino que le habría retenido para procesarle más tarde o más temprano. Si aceptamos que Pilato esperaba que Herodes haría uso de su derecho de jurisdicción, y que procesaría a Jesús[9], podemos hacernos esta otra pregunta: ¿Qué sentencia esperaba el romano de Herodes? Parece que contaba con una absolución. A él mismo no le pudieron convencer las acusaciones, y hay que suponer que los argumentos propuestos ante Herodes no serían más graves. Además el procurador podría suponer que el tetrarca habría procedido contra Jesús mucho tiempo antes en caso de que éste fuese realmente un agitador peligroso, como querían los acusadores. Si hasta ahora le había consentido, no se podía comprender por qué debía ahora condenarle. Por el contrario, contra la opinión de que Pilato contó con una condenación de parte de Herodes, existe una dificultad importante: el romano habría obrado muy imprudentemente al dejarse escapar de las manos un proceso en el que se trataba de un supuesto rebelde contra el emperador romano, si fuese probable que algún otro le condenase.

Un cuerpo de guardia, al que se juntaron miembros del Sanedrín, condujo a Jesús desde el palacio de Herodes al palacio de los asmoneos, que se levantaba muy cerca, sobre el valle del Tiropeón, al oeste del Templo. Allí acostumbraba a residir Herodes cuando se hallaba en Jerusalén[10]. Herodes Antipas, el más joven y listo de los hijos de Herodes el Grande, gobernaba sobre Galilea y Perea desde la muerte de su padre en el año 4. Su mala fama la debe principalmente a su proceder contra Juan el Bautista, el predicador de la penitencia. Éste había criticado públicamente que el tetrarca hubiese repudiado a su legítima espo-

[9] Bickermann, o. c., pp. 206-208, afirma que San Lucas pensaba que Herodes era el *judex delegatus* de Pilato, como se prueba por la palabra ἀναπέμπειν (23, 7). Steinwenter, o. c., pp. 486 s., ha demostrado que esta suposición es falsa. Aun en textos jurídicos se encuentra esta palabra o su equivalente latina *remittere* con una significación no técnica (v. gr., *Dig.*, 48, 3, 6).

[10] *Bell.*, 2, 16, 3, § 344; *Ant.*, 20, 8, 11, § 189 s.

sa, una princesa árabe, y hubiese contraído matrimonio ilegal con su cuñada y sobrina Herodías. Por este motivo había sido encarcelado en la fortaleza de Maqueronte. Con ocasión de una gran fiesta fué decapitado a instigación de Herodías. Contra Jesús, cuya obra se desarrolló, al menos en el primer período, junto al lago de Genesaret, es decir, principalmente en tierra galilea, nunca procedió Antipas en serio. Es verdad que cuando le llegaron las primeras noticias sobre la doctrina y los milagros de Jesús dejó traslucir en una irónica comparación que juzgaba esta actividad de la misma manera que la del ajusticiado Bautista (Mc. 6, 16)[11]. Pero en lo sucesivo no mostró más interés por Jesús. Éste, al parecer, evitó presentarse por Tiberíades, ciudad donde residía Antipas; y si es verdad que una vez recomendó guardarse del tetrarca, lo hizo en el estrecho círculo de sus discípulos (Mc., 8, 15)[12]. Sólo al final de la actividad de Jesús en Galilea intentó Antipas, al parecer a instigación de los círculos fariseos, asustar al prestigioso predicador y moverle a abandonar el país. Pero Jesús se dió cuenta del juego e hizo saber a la «raposa» de Tiberíades que saldría del país cuando Dios lo dispusiese, pero que por lo pronto continuaría su obra (Lc., 13, 31-33)[13].

Ahora se encuentran frente a frente, por primera y última vez, señor y súbdito. El señor era un hombre de mundo, al filo de la vejez — era ya soberano cuando Jesús era todavía un niño —, religiosamente indiferente, al menos desde el período de su formación en la capital del mundo pagano, amigo de las grandes construcciones, de las mesas opulentas y de todas las maneras posibles de gozar de la vida; era también un astuto diplomático, a quien, sin embargo, todo el talento le desaparecía cuando se apoderaba de él la pasión carnal. El súbdito era hijo de un artesano de la pequeña Nazaret, joven y serio, al parecer sin formación y apartado del mundo; un súbdito ordinario, igual que otros, que no merecería atención especial si no

[11] Cf. sobre esto J. Blinzler, *Herodes Antipas u. Jesus Christus* (1947), pp. 6-12.
[12] Blinzler, o. c., pp. 12-16.
[13] Blinzler, o. c., pp. 16-20.

fuese porque se decía que obraba milagros. Es significativo que el despreocupado príncipe se interesase principalmente sólo por el hombre que hacía milagros, olvidando al parecer la razón por la que Jesús había sido llevado a él. Le hizo muchas preguntas invitándole a que diese a conocer más concretamente sus fuerzas milagrosas y, si era posible, hiciese un milagro. Herodes colocó, pues, a Jesús en la escala de los curanderos y bufones que por aquel tiempo acostumbraban a divertir y hacer pasar el tiempo a los cortesanos. Hay que pensar por ello que el príncipe no era un sombrío inquisidor, sino un hombre caprichoso, jovial y campechano. Pero los buenos humores le iban a desaparecer rápidamente, pues sus palabras encontraron oídos sordos. Había supuesto que Jesús, que estaba enredado en un proceso tan peligroso, le complacería rápidamente aunque no fuese más que para ganarse su favor. Jesús, sin embargo, permaneció sereno y sin hablar; su silencio es también aquí el silencio noble, lleno de grandeza, del siervo de Dios que todo lo soporta con tranquilidad (Is., 53, 7).

Sólo ahora reparó el tetrarca en el asunto judicial que tenía que despachar. A los sumos sacerdotes y escribas allí presentes se les ofreció la ocasión de presentar sus acusaciones, cosa que hicieron con insistencia y sin duda en el mismo sentido en que lo habían hecho ante el gobernador. Pero todo esto no hizo impresión alguna sobre Antipas, aunque debía estar malhumorado. Sólo un punto de la acusación le pareció digno de atención: la pretensión de Jesús de la dignidad real. Lo que no habría podido hacer el ceñudo y desconfiado Herodes el viejo lo hizo su vivaz y talentoso hijo: divertirse con aquella pretensión. Cuando el evangelista dice que Herodes junto con sus soldados[14] se burló de Jesús y le insultó, hay que pensar que el te-

[14] Herodes «con sus soldados» significa naturalmente: Herodes y sus soldados; así Bauer, *WB.*, p. 1301. Menos verosímil es la interpretación: «apoyado en», «confiado en», como dicen A. W. Verral, «Christ before Herod», *Journal of Theolog. Studies,* 10 (1909), pp. 322-355, y F. C. Burkitt, *Gospel History and its Transmission,* ⁵(1925), p. 138. En este caso el sentido sería: Herodes, teniendo a su espalda su escolta, creyó que Jesús, el supuesto revolucionario, no era peligroso.

trarca, con una *palabra insultante e irónica*, dió la señal para que todos se burlasen de Jesús. Pudo ser muy fácil que comparase su propia situación con la que Jesús pretendía y gritase, por ejemplo, con fingido asombro: «¿Tú eres rey? Pues entonces has conseguido más que yo.» (Hay que tener en cuenta que Antipas se afanó a lo largo de su vida, aunque siempre sin resultado, por conseguir el título de rey.) El coro de los cortesanos estaba naturalmente preparado a hacer el eco conveniente al chiste salido de tan alta boca. En todo caso, la escena acaba con una caricatura de la pretensión real de Jesús: Herodes mandó poner a Jesús un vestido brillante[15] y le envió de nuevo a Pilato, ataviado como un rey de irrisión. Con esta devolución del acusado quiso dar a entender que declinaba el hacerse cargo del asunto, y con el vestido irrisorio aclaraba que tenía a aquel hombre más por digno de risa que por peligroso.

Pilato no debió encontrar placer especial en que Herodes no *quisiese hacerse cargo* del asunto. Si, a pesar de todo, la tirantez existente entre Herodes y Pilato se resolvió

[15] No se puede decir con seguridad si el vestido era rojo o blanco; K. Kastner, *Jesus vor Pilatus* (1912), p. 75, que identifica este vestido con el manto de púrpura de Mc., 15, 17, cree que era rojo; en cambio, P. Joüon, *Rech. de science rel.*, 26 (1936), pp. 80-85, que ve en el color blanco un símbolo de inocencia, y R. Delbrueck, «Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 41 (1942), pp. 124-145, especialmente pp. 135-137 y 140-142, que piensa en una parodia del ornato real nacional-judío, el cual era blanco (cf. 1 Sam, 29, 9, 2 Sam, 14, 17; Josefo, *Bell.*, 2, 1, 1, § 1 (Arquelao), *Ant.*, 19, 8, 2, § 344 (Agripa I); Hech., 12, 21; importante es sobre todo un pasaje de Josefo en *Ant.*, 8, 7, 3, § 186 (Salomón), no tenido en cuenta por Delbrueck), piensan que era blanco. En Lc., 23, 11, no se nombra color alguno, sino que se habla de un vestido «brillante», «luciente». En cualquier caso se trata de un símbolo real; cf. H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (1947), p. 267, nota 5, página 122, nota 37; significativo es sobre todo el paralelo que se encuentra en las actas de Santo Tomás, 7: «Ponerse vestidos *reales* y ponerse vestidos *brillantes*» (E. Hennecke, *Ntl. Apokryphen*, ²(1924) p. 260). Totalmente inverosímil es la interpretación de J. Cantinat, «Jésus devant Pilate», *La Vie Spirituelle*, 86 (1952), p. 237: «Signifiant ainsi qu'il le tient pour un illuminé, dont l'ordre public d'a rien à craindre.» Dos interpretaciones más extrañas aún se encuentran en Daniel-Rops, o. c., p. 602.

precisamente por este asunto, debió de ser porque era Pilato el que estaba especialmente interesado en la reconciliación. Hay razones que confirman esta suposición. Al parecer la enemistad había sido motivada porque Herodes había tomado parte en la acción judía contra Pilato a causa de la colocación de los escudos en el palacio de Jerusalén. Si Pilato quería que Herodes no le siguiese tomando a mal este paso suyo, debía hacer todo lo posible para que esta tirantez desapareciese. Es un hecho que Antipas era *persona gratissima* al emperador Tiberio[16]. Sabemos que algunos años más tarde — el 36 — Tiberio se hizo informar privadamente por el tetrarca sobre la conducta del gobernador sirio Vitelio con los partos[17]. Hasta se ha llegado a sospechar que unos informes parecidos de Antipas sobre la conducta de Pilato habían sido los que habían provocado la enemistad de éste. Mas de esto no existe ninguna prueba. También es posible que el asesinato de algunos galileos por los soldados de Pilato que irrumpieron en el Templo, suceso ocurrido un año antes, hubiese molestado al tetrarca de Galilea (Lc., 13, 1 s.).

El episodio de Herodes es contado únicamente por San Lucas. Mas el que exista tan sólo este testimonio no es razón para dudar de la historicidad del hecho. Hay una serie de hechos contados únicamente por este evangelista cuya solidez histórica está fuera de toda duda. En vano se buscaría en la perícopa de Herodes una tendencia apologética o antijudía. La afirmación de que San Lucas quiere echar sobre Herodes, y por tanto sobre parte judía, la culpa de Pilato, revela un gran desconocimiento del hecho real. «El Herodes de que nos habla San Lucas está completamente libre de toda responsabilidad por la muerte de Jesús»[18]. Mucho menos se puede explicar este pasaje diciendo que es una leyenda formada en conexión con el Salmo 2, 1-2[19].

[16] *Ant.*, 18, 2, 3, § 36.

[17] *Ant.*, 18, 4, 5, § 104 s.; cf. 18, 5, 1, § 115.

[18] W. Bauer, *Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen* (1909), p. 194.

[19] Esto intenta M. Dibelius, «Herodes und Pilatus», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 16 (1915), pp. 113-126; lo mismo, junto a otros muchos, Bertram, o. c., p. 65. Ciertamente no puede verse, como

Si las palabras del Salmo hubiesen sido realmente el modelo, se habría asignado al tetrarca un papel mucho más activo que el que le atribuye San Lucas[20]. Al que considere inverosímil que el evangelista haya podido enterarse de lo que pasó en el interior del palacio de Herodes en Jesusalén, se le ha de responder que entre los primeros cristianos se encontraba más de una persona allegada a la corte del señor de Galilea. Así, por ejemplo, a las discípulas galileas pertenecía una mujer llamada Juana, cuyo marido, llamado Cusa, era administrador de Herodes (Lc., 8, 3). Y en la comunidad cristiana de Antioquía, que San Lucas conocía tan bien — hasta es probable que San Lucas procediese de esta misma ciudad —, había un amigo de la infancia de tetrarca Herodes, llamado Manahem (Hech., 13, 1). Si se tiene finalmente en cuenta que el evangelista dedicó su obra a una personalidad muy importante, y que por ello estaba especialmente interesado en los asuntos palaciegos, se comprende por qué es él el que, a diferencia

piensa J. Finegan, *Uberlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (1934), p. 28, en el juicio ante Herodes una corta imitación del juicio ante Pilato.

[20] En todo caso es una exageración afirmar que el episodio es «de una inverosimilitud que clama al cielo» (Goguel, o. c., páginas 379 y 433). Bickermann, o. c., p. 205, hace sobre ello esta acertada observación: «Il nous est difficile d'admettre que l'auteur du troisième Evangile, qui corrige ses sources d'information quand leurs données sont susceptibles d'étonner le lecteur, que ce Grec cultivé, ait proposé à «S. Exc. Théophile» une scène d'une criante invraisemblance». Precisamente los reparos histórico-jurídicos en que se apoya Goguel, o. c., p. 379, están, como demuestra Bickermann, o. c., pp. 206-208, más traídos por los pelos que fundamentados en la realidad. Cf. también C. F. Lehmann-Haupt, *Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte* (1911), p. 229, que dice: «Cuando Lc., 23, 7-12, dice que Pilato, gobernador de Judea, quiso dejar a Herodes Antipas, que se hallaba en Jerusalén para la fiesta de Pascua, la decisión sobre la sentencia dictada contra Jesús, dice tan sólo lo que se debía esperar necesariamente de antemano en el aspecto jurídicoestatal; hasta que no se pruebe lo contrario, hay que dar fe a este relato.» C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, I (1954), pág. 71, dice: «Es verosímil que el gobernador romano recurriese al señor de Galilea.»

de los otros evangelistas, añade a su narración de la Pasión el episodio de Herodes, aunque esto no tuviese ninguna importancia para el resultado del proceso.

Apéndice XI: El papel de Herodes Antipas en la condenación de Jesús

En el año 1956 se dió a conocer que el profesor M. A. van den Oudenrijn, de la universidad de Friburgo (Suiza), había encontrado en un manuscrito etíope del siglo XV un fragmento considerable del «Evangelio de Gamaliel», del que se conocían hasta ahora sólo pequeños fragmentos. Se decía que una de las particularidades de este texto, que habla de los sucesos del Viernes Santo y del día de Pascua, es que Herodes, que en la historia de la Pasión del Señor narrada por los evangelios canónicos es nombrado sólo por San Lucas, y esto incidentalmente, aparece aquí como el culpable principal de la muerte de Jesús.

Este relato apócrifo es sin duda poco antiguo y no puede pretender que se le considere como fuente histórica fidedigna. Pero merece alguna atención el papel especial que en él se atribuye al tetrarca Herodes Antipas. Esto no sólo porque ya en la antigüedad cristiana se pueden encontrar expresiones parecidas sobre Herodes, sino sobre todo porque también modernos investigadores han afirmado que la participación del tetrarca en la ejecución de Jesús fué mucho más importante de lo que dejan entrever a primera vista los evangelistas.

El exegeta americano Victor E. Harlow publicó en 1954, en Oklahoma City, una obra de 254 páginas sobre el tetrarca de Galilea titulada *The Destroyer of Jesus. The Story of Herod Antipas, Tetrarch of Galilea*. Ya en el mismo título expresa Harlow que considera a Antipas como «el exterminador de Jesús», es decir, el que tuvo la culpa principal de la crucifixión de Jesús. Si esto fuese verdad, la investigación exegéticohistórica tendría que revisar fundamentalmente su juicio sobre los trágicos sucesos del primer Viernes Santo. Los relatos evangélicos de la Pasión, al menos en su interpretación tradicional, nada dicen de una participación decisiva del príncipe galileo en el juicio que acabó con la muerte de Jesús sobre el Gólgota.

¿En qué se funda Harlow para sostener su singular opinión? Su argumentación puede resumirse en las tesis siguientes: *a*) Herodes quería ya desde hacía tiempo quitar de en medio a Jesús (Lc., 13, 31), a quien consideraba un agitador molesto, mas no lo consiguió, porque Jesús abandonó a tiempo el territorio galileo. *b*) Finalmente en Jerusalén tuvo el Tetrarca la alegría (Lc., 23, 8) de tener en sus manos a aquel a quien buscaba. *c*) Herodes sometió a Jesús a un severo interrogatorio (Lc., 23, 8, ἱκανοῖς λόγοις = le interrogó «con duras, severas palabras») y encontró finalmente que era culpable de un crimen digno de muerte (Lc., 23, 11, ἐξουθενήσας: «That word expressing the intensest contempt and valuation at less than nothing whatever is undoubtedly an expression of the intent of Herod to destroy him, if not a paraphrase of a formal judgment of conviction», o. c., página 234). *d*) Como el tetrarca se encontraba fuera de su territorio no pudo llevar a cabo su sentencia. Por ello devolvió a Jesús al procurador, dándole a entender por escrito o simbólicamente, al poner a Jesús un vestido real, que el acusado era un usurpador digno de castigo. *e*) A este juicio condenatorio se refiere más tarde Pilato: «Me habéis traído a este hombre como alborotador del pueblo, y habiéndole interrogado yo ante vosotros, no hallé en él delito alguno de los que alegáis contra él. Pero no así Herodes, pues nos lo ha vuelto a enviar» (Lc., 23, 14-15). Esta frase hay que entenderla de la siguiente manera: Si Herodes hubiese considerado inocente a Jesús le habría tomado bajo su protección y no le habría entregado, mandándoselo otra vez, a la población de Jerusalén que tanto le odia. *f*) Pilato, que no era de la misma opinión que Herodes, intentó al principio satisfacer a medias la sentencia del señor de Galilea por medio de la flagelación; pero más tarde la obstinación de la masa le obligó a realizar aquella sentencia. Pilato al lavarse las manos ante el pueblo expresó que él no se hacía responsable del resultado del asunto. Es verdad que ni aun así queda libre Pilato de toda culpa, pero es a Herodes a quien hay que considerar como el culpable propio de la muerte de Jesús. *g*) Esta opinión se halla apoyada por diversos testimonios antiguos que atribuyen igual responsabilidad en la crucifixión de Jesús a Pilato y a Herodes.

Hasta aquí Harlow. Está claro que Harlow no interpreta según su sentido inmediato las expresiones del Nuevo Testamento sobre Herodes y Jesús, sino que de antemano intenta

darles otro sentido, acomodándolas a su idea de que Herodes fué el principal adversario de Jesús.

Su punto de partida, la afirmación (*a*) de que Herodes ya durante la actividad de Jesús en Galilea había pensado en quitarle de en medio, parece estar claramente atestiguada en Lc., 13, 31-33. Aquí se dice inequívocamente que Herodes, al menos así lo afirman los fariseos, tenía la intención de matar a Jesús. No se puede aceptar, como se ha sospechado (v. gr., W. Otto, *Herodes* [1913], p. 185), que esta afirmación de los fariseos fuese un mero invento. Por interés propio no podían atreverse los fariseos a atribuir públicamente al tetrarca intenciones no verdaderas; y no tenemos el menor motivo para pensar que esta escena se desarrollase en la intimidad. Además, ni el mismo Jesús duda de la exactitud de la noticia que le traen. Herodes, sin duda, tomó alguna actitud o pronunció algunas palabras que dieron a los fariseos pie para decir: «Herodes quiere matarte». Lo que podemos preguntarnos es si la actitud o las palabras de Herodes eran en serio. Hay que decir que no. Esto se deduce de una sencilla consideración: si Herodes hubiese tenido la firme intención de prender y matar a Jesús, ¿por qué no lo hizo? Muy fácil le hubiese sido aprisionar por medio de sus espías a Jesús, que por entonces estaba casi exclusivamente junto al lago, es decir, en territorio sobre el que mandaba el tetrarca, y después hacerle desaparecer en una de las cárceles de Galilea o Perea. Aun después de la conversación narrada en Lc., 13, 31-33, Jesús, como se deduce de su respuesta, permaneció algún tiempo dentro del territorio de Agripa. También el comienzo de la réplica de Jesús prueba que no se puede hablar de que Herodes tuviese la seria intención de matarle. Con las palabras «Id y decid a esa raposa» dió a entender Jesús que se había dado cuenta de que «el aviso» era un juego tramado entre Herodes y los que le hablaban. El que los que le avisan tengan que ir a Herodes presupone que habían sido enviados por éste, o que, al menos, habían venido sabiéndolo y permitiéndolo él. Esto sólo puede significar que el aviso llevado a Jesús había sido convenido entre Herodes y los fariseos para mover al desagradable predicador con esta falsa alarma a abandonar voluntariamente el país. ¡Cuando uno quiere matar a otro no se lo avisa de antemano! También la metáfora empleada por Jesús indica esto; la «raposa» era entre los rabinos símbolo de la astucia y de la ineficacia. Jesús dice, pues: El plan que Herodes ha tramado con vos-

otros es astuto, pero ni me engaña ni me asusta. Yo proseguiré por ahora mi obra en Galilea y sólo cuando llegue el tiempo me iré a Jerusalén para morir allí, como está profetizado. El que Herodes, que con tanta rapidez obró contra San Juan el Bautista, intente en el caso de Jesús echarle encubiertamente del país, se debe a que el pueblo le había tomado muy a mal el encarcelamiento y ejecución del Bautista. Muy profunda debió de ser esta impresión, pues años más tarde, tras la derrota de Antipas en la guerra con el rey árabe Aretas (año 36), se dijo que esta derrota había sido un castigo de Dios por la ejecución del Bautista (Josefo, *Ant.*, 18, 5, 2, § 116; cf. Lc., 20, 6). Aun cuando Herodes hubiese visto en Jesús un serio peligro para la tranquilidad y el orden público, cosa que ciertamente no se puede probar, no se hubiese atrevido a atraerse de nuevo la indignación y el odio del pueblo matando a Jesús. En Jerusalén encuentra Herodes, con gran alegría suya, la ocasión de ver a Jesús. Pero esta alegría no se funda en que tiene por fin a Jesús en su poder (*b*), sino en que puede conocer personalmente al famoso obrador de milagros y puede abrigar la esperanza de ser testigo de uno de ellos. Esto se deduce con toda claridad de Lc., 23, 8: «Viendo Herodes a Jesús, se alegró mucho, pues desde hacía bastante tiempo deseaba verle (cf. Lc., 9, 9), porque había oído hablar de él y esperaba ver de él alguna señal.» Dadas las circunstancias (cf. v. 8) no puede pensarse que el «interrogatorio» que sigue a continuación — Lc., 23, 9: «Le hizo bastantes preguntas» — fuese un interrogatorio judicial (*c*), sino simplemente un preguntar a Jesús sobre sus poderes milagrosos. El adjetivo ἱκανός no significa de ninguna manera «severo», «duro», «inflexible», sino «mucho», como lo prueba su uso dos versículos antes (v. 7). Mucho menos se puede hablar de que se dictase un juicio o sentencia. El verbo ἐξουθενεῖν significa «no tener en nada», «despreciar». El uso del mismo verbo en Lc., 18, 9 muestra lo caprichoso que es el querer ver expresada en esta palabra la intención de matar a Jesús o una formal condenación. Como Jesús no contestó a las muchas preguntas del príncipe, éste cambió de actitud. Ahora no es ya el curioso interés por el famoso obrador de milagros lo que le mueve, sino el deseo de hacer sentir su superioridad a aquel hombre inaccesible y cerrado. Junto con su escolta hizo a Jesús y a sus pretensiones reales objeto de una *burla despectiva* (Lc., 23, 11 ἐξουθενήσας... καὶ ἐμπαίξας). Este desprecio y

burla de Jesús encuentra su punto culminante al poner a Jesús un vestido brillante, símbolo de la dignidad real. Si, pues, el poner a Jesús un vestido brillante significaba que se tomaba a risa su pretensión real, el remitirle a Pilato con este ornato de escarnio no puede significar que el acusado fuese «un usurpador digno de castigo» (*d*). El tetrarca debió esperar más bien que Pilato entendería este simbolismo como lo entendía él, es decir, como indicación de que la pretensión del acusado de una dignidad real era demasiado risible como para que hubiese que tomarla en serio y hubiese que castigarle. Con esto concuerda el curso posterior del proceso. Hay que negar totalmente que Pilato, con las palabras de Lc., 23, 15, quiera expresar que Herodes había encontrado culpable a Jesús (*e*). *Harlow propone leer en lugar de* ἀλλ' *οὐδὲ* Ἡρῴδης (= pero tampoco Herodes): ἀλλ' οὐ δὲ Ἡρῴδης (= pero Herodes no). Esta duplicación de la partícula adversativa (ἀλλὰ... δέ) sería, sin embargo, totalmente extraña. Es desacertado decir que en caso contrario el «pero» es ilógico (o. c., p. 237). El sentido verdadero es el *siguiente*: *Yo* no he encontrado ninguna culpa en este hombre. Tal vez me *diréis* que *no estoy muy informado sobre* su proceder, *peligroso para* el Estado, en Galilea; *pero* tampoco Herodes, que debe estar exactamente informado de esto, ha encontrado en este hombre delito alguno de esta índole, como lo prueba el que me lo haya reenviado (pues en otro caso lo hubiese retenido y procesado). De todo esto se deduce: «Nada, pues, ha hecho digno de muerte» (Lc., 23, 15). No fué el supuesto veredicto o sentencia de Herodes, que pesaba sobre el acusado (*f*), lo que determinó a Pilato a someter a Jesús a la flagelación, sino, como está claro en el evangelio de San Juan (19, 1), el conocimiento de que, tras el fracaso del intento de amnistía, Jesús no podía librarse de sufrir algún castigo (Jn., 18, 38-40). Con el lavatorio de las manos Pilato quiere expresar simbólicamente que aparta de *sí* la responsabilidad del hecho, pero no echa esta responsabilidad sobre Herodes, *sino* única y exclusivamente sobre la masa fanática. Sobre esto no deja duda alguna el relato de San Mateo (27, 24 s.).

Así, pues, la tradición evangélica de la Pasión no dice nada de una participación decisiva de Herodes en la condenación y ejecución de Jesús. Harlow cita además (*g*) cuatro testimonios extraevangélicos que parecen apoyar su opinión. Nombra en primer lugar Hech., 4, 25-28, donde aparecen He-

rodes y Pilato como los enemigos propios de Jesús. Pero, como se probará más tarde (pp. 350 ss.), no se puede deducir de este pasaje ninguna actividad especial de Herodes en la lucha contra Jesús. En segundo lugar cita Harlow a San Ignacio, *Smyrn*, 1, 2: «Jesús fué verdaderamente clavado en su carne por nosotros bajo (ἐπί) Poncio Pilato y el tetrarca Herodes.» Mas San Ignacio nombra en este pasaje al tetrarca junto a Pilato sólo para fijar cronológicamente la Pasión, aunque también es posible que conociese alguna tradición que atribuía a Herodes algún papel en la historia de la Pasión al modo de Lc., 23, 6-12 (Así W. Bauer, *Die Apostolischen Väter*, II [1920], p. 265). En el tercer testimonio que aduce Harlow, el evangelio apócrifo de San Pedro, 1, 1-2, 5, Herodes aparece claramente como el responsable de la muerte de Jesús. Según este relato, el tetrarca asistió al lavatorio de las manos de Pilato y «el rey Herodes dió la orden de tomar al Señor» (y de conducirlo a la crucifixión). También la petición de José de Arimatea de la devolución del cadáver «la remitió Pilato a Herodes rogándole que diese el cuerpo»; el tetrarca, pues, y no Pilato es el que tiene que decidir sobre el cadáver. La situación jurídicoestatal aquí presupuesta — Herodes como hombre que decide en Jerusalén y como propio juez de Jesús — es naturalmente ahistórica del todo. El evangelio de San Pedro, originado en Siria hacia la mitad del siglo II, reformó la versión canónica por interés apologético, interés que, en una zona cristianopagana o pagana, era al mismo tiempo antijudío (cf. E. Hennecke, *Handbuch zu den ntl. Apokryphen* [1904], p. 80). El cuarto testimonio citado por Harlow es Eusebio, *Hist. eccl.*, 2, 4, 1: «Herodes..., conocido por la historia de la Pasión del Señor.» Pero esta observación no presupone nada más que la interpretación tradicional de Lc., 23, 6-12; cf. también San Justino, *Dial.*, 103, 33: «Pilato le envió (a Herodes), para complacerle, a Jesús atado» (= Lc., 23, 7 ss.); de manera semejante *Apol.*, I, 40 (= Hech., 4, 27). Harlow habría podido citar en favor de su teoría algunos otros antiguos testimonios cristianos. Así, por ejemplo, la Didascalía siria (capítulo 21) atestigua: «Herodes dió orden de que fuese crucificado»; las Actas de San Pedro (cap. 8) dicen probablemente que Herodes participó en la ejecución de Jesús; con toda seguridad dicen esto las Actas de Santo Tomás (cap. 32) y Tertuliano (*De. res. carnis*, 20); las *Acta Andreae* (cap. 26) dicen que Herodes «mató» a Jesús; el Diálogo de Adamantio

(5, 1), nacido en Siria hacia el año 300, habla de una actividad judicial (δικάζει) de Herodes, mientras que de Pilato se dice que se lavó las manos (probablemente en un contraste intencionado). Todos estos testimonios dependen directa o indirectamente del Evangelio de San Pedro y, lo mismo que éste, carecen de valor para la reconstrucción de los hechos históricos.

El intento de Harlow de cargar sobre Herodes la responsabilidad principal de la muerte de Jesús en la cruz descansa en una exégesis insostenible de los evangelios y en una valoración falsa de los testimonios apócrifos sobre Herodes. Mas su intento no es un caso completamente aislado en la investigación contemporánea. Ya antes que él había propugnado Karl Bornhäuser una interpretación que, aunque por caminos del todo diferentes, llegaba a unos resultados muy parecidos. En su escrito *Zeiten und Stunden in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte* (Gütersloh, 1921), p. 35, y con más detalle aún en el artículo «Die Beteiligung des Herodes am Prozesse Jesu», *Neue kirchl. Zeitschrift*, 40 (1929), páginas 714-718, defendió Bornhäuser lo siguiente: Herodes, tras haber interrogado y haberse burlado de Jesús en su palacio de Jerusalén, no le envió sencillamente a Pilato, sino que se vistió con sus ropas oficiales y le acompañó al palacio de Pilato. De este modo Herodes fué testigo de la fase final del proceso. Al no protestar contra la decisión definitiva de Pilato se hizo también culpable y responsable de la muerte de Jesús. También de Herodes vale lo que dice San Pablo en 1 Cor., 2, 8: «Ninguno de los príncipes de este mundo reconoció a Jesús como al Señor de la gloria, pues si le hubiesen conocido nunca le habrían crucificado» (o. c., p. 718). Para su interpretación se apoya Bornhäuser en las siguientes consideraciones: *a*) Según Hech., 4, 27, Herodes y Pilato «se juntaron» (συνήχθησαν) contra el santo siervo de Dios. Esta palabra no indica una simple obra en común, sino un juntarse en un mismo lugar, como lo prueba el uso de συνάγω en Hech., 13, 44. *b*) Un juntarse real de Herodes y Pilato estaría descrito en Lc., 23, 11 si la palabra ἀνέπεμψεν se tradujese, no por «le devolvió», sino por «le acompañó». Esto es idiomáticamente posible, pues πέμπω significa lo mismo enviar que acompañar. *c*) En la frase περιβαλὼν ἐσθῆτα λαμπράν (Lc., 23, 11) el verbo debe ser tomado intransitivamente, pues «un vestido brillante» hace pensar en primer lugar en el vestido del príncipe mismo (2 Mac., 8, 35; 11, 8; Act.,

12, 21), es decir, habría que traducir: Herodes *se* puso un vestido brillante. En otro caso habría que esperar que se dijese: Herodes *mandó* que se pusiese a Jesús un vestido brillante. *d*) Según Lc., 23, 12, Pilato y Herodes se hicieron amigos desde aquel día. Esto se comprende mucho mejor si la devolución de Jesús condujo a un encuentro personal de ambos. La devolución de Jesús en propia persona habría sido una especial muestra de respeto de Herodes para con Pilato, de modo que ante ella tenía que desaparecer la larga enemistad. *g*) En contra de la interpretación ordinaria del episodio se puede preguntar: ¿Dónde quedó el vestido brillante que se puso a Jesús? Según Lc., 23, 34, Jesús tenía sus propios vestidos, y según Mt., 27, 27 s., los soldados quitaron y pusieron a Jesús sus propios vestidos. En ninguna parte se dice que Jesús haya llevado entretanto un vestido brillante.

Merece atención el que también Paul Gaechter se haya expresado últimamente en favor de esta interpretación, a la que llama «filológicamente totalmente posible» *(Zschr. f. kath. Theologie,* 78 [1956], p. 232). Aparte esto, apenas ha encontrado Bornhaüser aprobación. En realidad esta interpretación es demasiado rebuscada y no puede resistir una valoración crítica, aun prescindiendo de que ninguno de los antiguos exegetas y traductores del evangelio de San Lucas la ha defendido.

En primer lugar hay que negar que la palabra συνήχθησαν, Hech., 4, 27, indique absolutamente un encuentro *personal* de Herodes y Pilato (*a*). No se puede especular mucho sobre esta palabra, pues es una repetición de la expresión que se halla en la cita del Salmo 2, 2 (cf. Hech., 4, 26). Además está ligada con dos determinaciones preposicionales: «en esta ciudad», «contra su santo siervo Jesús». Como Herodes, que residía en Tiberíades, y Pilato, que residía en Cesarea, habían venido a Jerusalén para aquella fiesta de Pascua y ambos tomaron finalmente una actitud contraria al Mesías, se pudo decir sin más de ambos, aun sin que llegasen a un encuentro personal, apoyándose en el Salmo 2, 2: Se juntaron en esta ciudad contra tu santo siervo Jesús. Tampoco hay razón para postular para ἀνέπεμψεν la significación «le acompañó» (*b*). Como lo muestra el uso de este verbo en Lc., 23, 7. 15, no significa en el v. 11 otra cosa que «le devolvió». La palabra περιβαλών (*c*) no puede significar «poniéndose» (un vestido brillante), ya que el verbo en forma activa se usa en el Nuevo Testamento sólo transitivamente. La obje-

ción de que en este caso habría que esperar estas palabras: «Herodes *mandó* que le pusiesen a Jesús un vestido brillante» no tiene valor, teniendo en cuenta la predilección del Nuevo Testamento por el uso causativo de los verbos; cf.; por ejemplo, el participio παιδεύσας que se encuentra cinco versículos más abajo, 23, 16 (lo mismo en el v. 22) = «después de que le haya castigado», lo que naturalmente significa «después de que le haya mandado azotar». La reconciliación es ciertamente más comprensible si Herodes le hizo a Pilato el honor de una visita personal (*d*), pero es también perfectamente comprensible aun en el caso contrario, puesto que la entrega de Jesús a Herodes fué en todo caso un noble gesto de cortesía diplomática de parte del procurador. Hay indicios de que a este último le interesaba más que al tetrarca la desaparición de la tirantez existente. Finalmente, a la objeción de que qué se hizo del vestido brillante que se puso a Jesús, se puede contestar de esta manera: ¿Qué se hizo de Herodes, que debería haber asistido junto a Pilato a la parte final del proceso? Nada absolutamente dice San Lucas, para no hablar de los otros evangelistas, de la presencia del tetrarca durante la fase final del proceso ante el tribunal romano. Por ello hay que concluir de la siguiente manera: Herodes no declaró culpable a Jesús *ni le condenó, sino* que, por el contrario, devolviéndole al procurador con un vestido de escarnio, dió a entender que no tomaba el caso en serio y que por ello no quería proseguirlo.

BARRABÁS

CUANDO, tras la vuelta de Jesús, reemprendió Pilato el juicio, estaba aún menos dispuesto que antes a creer en una culpa del acusado y acceder a los ruegos de los acusadores judíos (cf. Lc., 23, 13-15). Pero en lugar de proceder con decisión y ponerle en libertad intentó llegar a este fin dando de nuevo un rodeo. Según los evangelistas, los judíos tenían derecho, con ocasión de la fiesta de Pascua, de pedir al procurador la libertad de un prisionero (Mc., 15, 6; Jn., 18, 39). El origen y el aspecto jurídico de esta amnistía se explican de diversas maneras. Doerr y Husband pensaban que sólo podía tratarse del derecho de no dictar sentencia, derecho que tenía el juez criminal en los procesos magistrales[1]. Del hecho de que los juristas romanos del siglo III sólo hablan de un derecho de indulto del Emperador y del Senado[2], pero no del gobernador, sacó Schürer la conclusión de que el derecho de amnistía del procurador debía basarse en una autorización espe-

[1] Doerr, o. c., p. 58; Husband, o. c., p. 270 s., y H. van der Loos, *Jezus Messias-Konig* (1942), p. 190, que sigue a Husband; cf. también Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899), páginas 453 s., y Codex, 9, 42, 2.

[2] *Dig.*, 48, 19, 31: «Ad bestias damnatos favore populi Praeses dimittere non debet, sed si ejus roboris vel artificii sint, ut digne populo Romano exhiberi possint, Principem consulere debet». — Sobre la amnistía dada por un decreto del Senado cf. *Dig.*, 48, 3, 2, 1.

cial del emperador[3]. Johannes Merkel[4], por el contrario, opina que la situación jurídica del siglo III representa el resultado de un desenvolvimiento posterior relacionado con el acrecentamiento del poder imperial, y que en tiempo de Jesús el gobernador de Judea se hallaba todavía en posesión del completo poder dispositivo sobre los provincianos que mereciesen la muerte, de modo que los podía mandar ajusticiar o dejar en libertad. Muy a menudo se ha combatido la historicidad de esta costumbre de que nos hablan los evangelios. Para ello se acude sobre todo al hecho de que el historiador judío Josefo nada dice de ella. Aun en el año 1949 decía Pierre van Paasen que esta costumbre no ha existido más que en la fantasía de los evangelistas, pues de otro modo habría que considerar un verdadero milagro el que ningún documento, ningún relato y ningún historiador de la antigüedad haga referencia a ella[5]. La exégesis conser-

[3] Schürer, o. c., I, p. 469; H. Regnault, *Une province procuratorienne*, etc. (1909), p. 133. Cf. Plinio, el Joven, *Ep.*, X, 40, 41: «Erant tamen qui dicerent, deprecantes iussu proconsulum legatorumve dimissos.» En este caso obraban los procuradores con el poder de la delegación. También Besnier, o. c., pp. 203 s., explica de esta manera la amnistía de Barrabás. Para Besnier este hecho es una prueba de que no tuvo lugar un propio proceso judío, ya que en este caso la invitación de Pilato a escoger entre Jesús o Barrabás hubiera sido «jurídicamente algo incomprensible y políticamente un error». Pero lo primero sólo sería verdad si Pilato estuviese obligado a la sentencia del Sanedrín, lo que sin duda no era verdad (cf. lo dicho en la p. 215 s.); y el «error político», que por lo demás existiría también aun cuando el Sanedrín hubiese practicado tan sólo una investigación previa, no era tan grande que impidiese hacer esto a Pilato, enemigo de los judíos.

[4] *Zsch. f. ntl. Wiss.*, 6 (1905), p. 303; cf. la liberación de los prisioneros (contra indemnización) dada por Albino: *Ant.*, 20, 9, 5, § 215 y Jn., 19, 10: «¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?»

[5] P. van Paassen, o. c., p. 171. De manera semejante piensan, v. gr., Ch. Guignebert, *Jésus* (1947), pp. 573-575; J. Isaac, *Jésus et Israel* (1948), p. 485, así como: *Le Monde Juif*, 6 (1951), p. 26; Brandon, o. c., pp. 193 s. Para Bickermann, o. c., pp. 197 y 236 s., el episodio de la amnistía es el único pasaje de la narración del proceso de San Marcos que no se puede clasificar ni históricamente ni jurídicamente según el estado actual de nuestros conocimientos. Goguel, o. c., llama a este pasaje «ex-

vadora ha intentado, por el contrario, citando otros derechos parecidos que constan con certeza, demostrar al menos la posibilidad de esta costumbre. Se ha hecho mención sobre todo del uso romano de quitar durante las fiestas Saturnales las cadenas a los prisioneros y dejarlos en libertad[6]. Ciertamente se trata en este caso (si es que el texto de Livio puede ser entendido en este sentido) de indultos en masa, mientras que en nuestro caso se trata de la libertad de un único prisionero. Pero también para esto se ha aducido algo análogo existente en el Derecho romano: La costumbre de indultar y poner en libertad a determinados prisioneros a ruegos del pueblo. Esta práctica se halla bien comprobada por un papiro publicado por primera vez el año 1906, que contiene el protocolo de un proceso judicial ante C. Septimio Vegeto, gobernador de Egipto. Este papiro procede del año 85. Según este papiro, Vegeto dijo a un acusado llamado Fibión que había encarcelado a un supuesto deudor y a todas las mujeres de su familia: «Merecías la flagelación por haber aprisionado por tu propia cuenta a un hombre justo y a las mujeres. Pero prefiero regalarte a la muchedumbre y portarme humanamente contigo»[7]. Este caso es totalmente análogo al de los Evange-

trêmement douteux». Confróntese, por el contrario, M. Dibelius, *Jésus* (1939), p. 116: «Aun cuando no sabemos que esta amnistía fuese un uso, no tenemos razón para dudar de la historicidad de esta escena», y da para ello una razón muy importante: «El pensar que esto es una pura invención supondría atribuir al primero que nos transmitió este dato una voluntad de invención y una fuerza poética que no se pueden notar en ninguna otra parte.»

[6] Livio, 5, 13, 8. — S. Langdon, «The Release of the Prisoner at the Passover», *Expos. Times*, 29 (1918), pp. 328-330, hace referencia a un uso análogo nombrado en las tablas asiriobabilónicas del calendario, según las cuales los días 6, 16 y 26 del mes octavo se daba la libertad a un prisionero.

[7] Pap. Flor., 61, 59 ss. El facsímil véase en A. Deissmann, *Licht vom Osten*, [4](1923), p. 230. — L. Wenger, *Misc. G. Mercati*, V (1946), pp. 575 s., que no pone en duda la historicidad del episodio, se contenta con hacer referencia a este papiro. Steinwenter, o. c., p. 481, recuerda que la expresión «regalar al pueblo», que se halla en Pap. Flor., 61, se encuentra también en las Actas de los mártires de Lión (hacia el año 178) (R. Knopf-G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, [3](1929), p. 25), y también

listas, si se prescinde de que no existe aquí indicio alguno de que se tratase de una amnistía normal con motivo de una fiesta. El gobernador da la libertad a un criminal a ruegos del pueblo. Sus palabras «quiero regalarte a la muchedumbre» indican que el gobernador quiere dejarlo libre porque el pueblo lo pide. Este ejemplo demuestra al menos que se podía fácilmente llegar a la costumbre de que hablan los evangelios. Pero sobre todo un pasaje del tratado Pesachim de la Mishna, al que hasta ahora no se ha prestado atención, aporta la prueba de que de hecho en Jerusalén debía existir la costumbre de dejar en libertad con motivo de la fiesta de Pascua a uno o varios prisioneros[8].

En el Derecho romano se conocían dos clases de amnistía: la *abolitio*, es decir, la liberación de un prisionero todavía no condenado[9], y la *indulgentia*, es decir, el indulto de uno ya condenado[10]. Lo que Pilato intentaba en el caso de Jesús y lo que finalmente otorgó a Barrabás era sin duda la primera forma, ya que Jesús no había sido todavía condenado por un tribunal romano[11] y el mismo parece que era el caso de Barrabás, a quien no se le llama condenado, sino simplemente prisionero[12]. No sabemos si Pi-

en la tradición neotestamentaria sobre Barrabás («regalaros», Act., 3, 14; «pueblo», Mc., 15, 8). Además cita un edicto, que procede probablemente del año 441, en el que el procónsul de la provincia de Asia justifica una liberación diciendo que no podía rechazar las súplicas e intercesiones de los habitantes de Éfeso (H. Gregoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes*, I (1922), p. 52). Steinwenter, o. c., p. 481, nota 5, deduce de esto que también después de Diocleciano (Cod. 9, 47, 12) se extendió la costumbre de conseguir la libertad de un acusado por medio de *acclamationes*.

[8] Cf. el Apéndice XII.

[9] Cf. Codex, 9, 42: «De abolitionibus». *Dig.*, 48, 16: «Ad senatusconsultum Turpillianum et de abolitionibus criminum.»

[10] Codex, 9, 43, 3: «Indulgentia... poenae gratiam facit.»

[11] A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, [6](1933), p. 443, dice que Pilato quiso condenar a Jesús e inmediatamente después darle libertad.

[12] Mc., 15, 7; Mt., 27, 16; Lc., 23, 19 y 25. — R. W. Husband, «The Pardoning of Prisoners by Pilate, *American Journ.*

lato, cuando hizo su primera propuesta de amnistiar a Jesús, precisó exactamente el carácter jurídico de esta amnistía. Tal vez dejó a propósito este problema en el aire. Lo que a sus ojos era una *abolitio* podían los judíos interpretarlo como una *indulgentia*, es decir, como un reconocimiento indirecto de la sentencia dictada por ellos contra Jesús. Así podría ser entendida muy bien la esperanza del procurador de llegar a su fin por este camino.

Mientras Pilato tramitaba de nuevo con las jerarquías llegó ante el Pretorio una muchedumbre venida de los arrabales para, como de costumbre, hacer uso de su derecho de intercesión. Con esto entró en una nueva fase el proceso ante Pilato. Si hasta ahora eran los sanedritas los que, junto a Pilato y Jesús, intervenían en el juicio, desde este momento se hace sentir cada vez más fuerte el influjo de la masa. Al procurador no le vinieron mal al principio aquellas gentes. Vió en ellas una nueva posibilidad de salvar a Jesús y se apresuró a llevar por el camino que deseaba lo referente a la amnistía, ofreciéndoles la clemente liberación de Jesús, al que, medio irónicamente, medio aludiendo a su derecho, llamaba su rey: «¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?» (Mc., 15, 9). No podía ocultársele a Pilato que la insistencia de la casta sacerdotal en la ejecución de Jesús no se basaba en un acto de legalidad para con el estado romano, sino fundamentalmente en motivos egoístas y de provecho personal (Mc., 15, 10). Por ello podía esperar que el pueblo, al que eran ajenos aquellos motivos, aceptaría su propuesta. Sin embargo, este paso fué un error de funestas consecuencias. Sobre todo, Pilato no pensó en que la muchedumbre, que estaba contra Roma, si tenía que elegir entre una solución presentada por él y otra defendida por los sanedritas, no habría tomado jamás su partido. No tuvo en cuenta además la posibilidad de

of Theol., 21 (1917), pp. 110-116, afirma que la revocación de una sentencia estaba prohibida, y deduce de ello que Barrabás todavía no había sido condenado. Rosadi o. c., p. 202, ve en la liberación de Barrabás una *abolitio privata;* lo contrario piensa Manassero, o. c., p. 192, que tiene el problema por insoluble, pero que habla en contra de los que niegan la historicidad del episodio de Barrabás.

Jesús Barrabás

que el populacho, cuando apareció ante él, podría estar ya tal vez inclinado por uno de los candidatos. El relato de San Marcos es aquí oscuro. Probablemente hay que entender que la gente se había propuesto ya de antemano la liberación de Barrabás[13]. De todas maneras era un caso totalmente extraordinario el que Pilato, sin oír primero al pueblo, le propusiese él mismo a Jesús como candidato a la amnistía. Muchos intérpretes suponen que Pilato fué aquí víctima de un mal entendido. Esta hipótesis no carece totalmente de fundamento. Se apoya en el texto cesareo de San Mateo (27, 16 s.), que llama a Barrabás «Jesús Barrabás», versión que muchos investigadores consideran como la auténtica[14]. Si es verdad que el nombre completo de aquel preso era Jesús Barrabás, tal vez la propuesta de Pilato tuvo su fundamento en un mal entendido de la petición del pueblo en favor de Jesús (Barrabás), que él interpretó como una demostración en favor de Jesús de Nazaret, que se hallaba ante él[15]. En todo caso, al mezclar

[13] Así también E. Meyer, o. c., I, p. 195; y W. Grundmann, *Geschichte Jesu Christi* (1957), p. 339, nota 3; de distinta manera piensa M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu* (1927), pág. 519, según el cual la plebe tenía la intención de pedir la libertad de Jesús, ya que de otra manera sería inexplicable su aparición a una hora tan temprana; de forma parecida piensa E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums*, I (1941), pp. 166 s. Mas de los seguidores de Jesús habría que esperar que hubiesen asistido al proceso de Jesús ante Pilato ya *desde el principio*. Por otra parte, no se puede decir que la aparición relativamente pronta de los seguidores de Barrabás sea extraña, ya que debían saber que los juicios romanos empezaban muy de mañana.

[14] Cf. E. Klostermann, *Das Mt.-Ev.*, [3](1938), p. 220; Goguel o. c., p. 382, nota 4; H. A. Rigg jr., «Barabbas», *Journ. of Bibl. Lit.*, 64 (1945), pp. 417-456, especialmente pp. 428-432. De todas maneras este último abandona el terreno de la sana crítica al ver en Jesús Barrabás (= «Hijo del Padre») sólo otra forma de designar a Jesucristo; cf. p. 435: «I suggest that there never was a separate person named Barabbas at the trial, I suggest that Jesus, specifically at the time of the trial, was brought before Pilate as Jesus Barabbas and then as Jesus Christ and that this was so because of a question of jurisdictional competence on Pilate's part.»

[15] Sospecha ésta expresada por A. E. Rawlinson, *St. Mark* (1925), pp. 227 s., y por Eisler, o. c., II, pp. 467 s.

Pilato el asunto de Jesús con la petición de amnistía del pueblo comenzó la catástrofe. Los sumos sacerdotes contestaron sin demora al nuevo intento de evasión del procurador influyendo sobre el pueblo en contra de Jesús y en favor de Barrabás.

Barrabás había cometido un asesinato en un levantamiento y por eso había sido hecho prisionero por los romanos juntamente con sus cómplices. Sobre este levantamiento, del que San Marcos habla como de un hecho conocido, no sabemos nada concreto. Muchos investigadores relacionan este hecho con Lc., 13, 1 o con el choque de que habla Josefo[16] con motivo del escándalo del tesoro del Templo[17]. Mas todas estas combinaciones carecen de fundamento. Ciertamente el «ladrón»[18] (Jn., 18, 40) Barrabás debía de ser, a pesar de su fechoría, una figura popular, una especie de héroe de la libertad — «el pueblo no tiene para con sus héroes grandes exigencias morales» (Josef Schmid)[19] —, pues de otra manera no le habrían presentado los astutos sanedritas como contrafigura de Jesús. Un pretendiente a Mesías no debía ser, sin embargo, Barrabás, pues de otra manera el procurador no habría llamado a Jesús en su propuesta simplemente «*el* rey de los judíos».

[16] *Ant.*, 18, 3, 2, § 60-62.

[17] J. Belser, o. c., p. 370; J. Pickl, *Messiaskönig Jesus* (1935), pp. 44-50; G. Buchheit, *Judas Iskarioth* (1954), pp. 93 s. — R. Eisler, o. c., II, pp. 461 s. Cf. también J. S. Kennard, *Politique et Religion chez les Juifs au temps de Jésus et dans l'Église primitive* (1927), pp. 60-62, y Brandon, o. c., pp. 103 s., que piensan en un levantamiento durante la entrada de Jesús en Jerusalén y durante la purificación del Templo; mas esta hipótesis no es apoyada por la autoridad de los evangelios. Se debe tener en cuenta que pequeños levantamientos y hechos sangrientos se sucedían en aquel tiempo sin interrupción, cf. *Ant.*, 18, 1, 1, § 4-10, y Ed. Meyer, o. c., I, p. 195, nota 1. Nada podemos decir de si los dos ladrones que fueron crucificados con Jesús eran compañeros de Barrabás.

[18] En este lugar significa «agitador», «revolucionario»; confróntese J. J. Twomey, «Barabbas was a Robber», *Scripture*, 8 (1956), pp. 115-119.

[19] *Das Ev. nach Mk.*, [3](1954), p. 291.

Los sanedritas tuvieron éxito gracias a su enérgica movilización de la masa. Ésta se decidió contra Jesús y pidió a Pilato la libertad de Barrabás (Mt., 27, 21; Lc., 23, 18; Jn., 18, 40; cf. Mc., 15, 11). ¡Decisión fatal! Hasta entonces habían sido únicamente los sanedritas los que tramaban la muerte de Jesús. Ahora su destino estuvo por unos momentos en las manos del pueblo. Éste le abandonó y se puso voluntariamente, si bien es verdad que sugestionado, de parte de los enemigos de Jesús. Sólo ahora el número de los culpables de la muerte de Jesús se extendió desde la pequeña capa directora a una gran parte del pueblo de Jerusalén. Es comprensible que esta fase decisiva del proceso fuese largo tiempo para los cristianos un doloroso recuerdo. Con amargas palabras reprochó San Pedro más tarde a los habitantes de Jerusalén su desgraciada decisión (Act., 3, 13, s.).

El rápido cambio de opinión del pueblo es ciertamente un problema psicológico[20]. ¿Cómo pudo llegarse a que los hombres que el domingo anterior habían aclamado a Jesús como Mesías se convirtiesen repentinamente durante el proceso en sus decididos enemigos? La actividad de los sanedritas y la popularidad de Barrabás pueden explicar mucho, pero no todo. Podría haber ocurrido que la gente pidiese la libertad de Barrabás y no se interesase más por Jesús. El decir «danos a Barrabás» no significa todavía «¡A la cruz con Jesús!» ¿Cómo llegó el pueblo a hacer suya la exigencia de muerte de los sanedritas? Repetidas veces se ha dicho que los que clamaron «Hosanna» el domingo de Ramos eran otros que los que gritaron «Crucifige» el Viernes Santo. En el primer caso se habría tratado principalmente de peregrinos de Galilea, y en el segundo, del indiferente populacho de Jerusalén. Esto podría ser verdad; pero como es natural que los peregrinos de Galilea estuviesen todavía en la ciudad la víspera de la fiesta principal y es difícil que permanecieran sin excepción al margen del proceso llevado a cabo públicamente contra su

[20] Cf. H. van der Loos, o. c., pp. 191 s., que cree que estas gentes eran partidarios políticos de Barrabás (lo mismo que J. Pickl, o. c., pp. 111 s.).

paisano, al que ellos habían aclamado, podemos preguntarnos: ¿por qué no se nos dice que al menos algún grupo se pronunció en favor de Jesús? Los que hasta ahora le seguían ¿estaban desengañados porque Jesús no había realizado sus sueños mesiánicos nacionalistas? También pudo esto intervenir; pero no es creíble que el desengaño cambiase el entusiasmo tenido hasta ahora en un odio a muerte. El radical enfriamiento del pueblo tuvo claramente su causa principal en el hecho de la condenación de Jesús por el tribunal judío. En el corazón del pueblo estaba demasiado arraigado el respeto a la ley sagrada dada por Dios como para que hubiese podido otorgar su simpatía a un hombre al que esta ley había condenado por medio de sus legítimos guardadores e intérpretes. Por ello fué muy fácil a los sanedritas ganar a la masa para su inmisericorde consigna.

El rechazo de su propuesta parece no sólo haber sorprendido al procurador, sino también haberle apartado de su intento. Al menos en su proceder posterior desaparece el resto de dignidad y energía judicial que había mostrado hasta ahora. Al notar que el pueblo no permitiría que Barrabás no le fuese entregado, no le quedaba más que un camino: acceder a la voluntad de la gente y, después de que ésta se hubiese alejado con su héroe, proseguir el caso de Jesús terminándole como le pareciese justo. Pero, en vez de separar con limpieza ambos asuntos judiciales, continuó tratando de Jesús con la masa. Así, tras haber entregado a Barrabás, hizo al pueblo esta débil y pobre pregunta: «¿Qué queréis, pues, que haga de este que llamáis rey de los judíos?» (Mc., 15, 12). Esperaba, al parecer, que la masa no insistiría, como lo hacía la capa directora, en la muerte de Jesús, sino que se contentaría con cualquier castigo más suave. Pero se engañó. Su imprudente pregunta fué contestada inmediatamente con un «Crucifícale» (Mc., 15, 13). Lo que jefes y pueblo exigen es la muerte y además la muerte cruel e ignominiosa en la cruz romana. Jesús debe ser declarado culpable de alta traición y ser castigado con toda la severidad de la ley sobre este

delito, la *lex Iulia maiestatis*[21]. Al parecer, el delito de alta traición se veía esencialmente en la pretensión de la dignidad real por parte de Jesús. De los muchos delitos que se enumeran en las *Digesta* de Justiniano como *crimen laesae maiestatis* no hay ninguno que corresponda exactamente al que se achacaba a Jesús. Pero las siguientes indicaciones demuestran lo fácil que era convertir la pretensión real en delito de lesa majestad: En general se consideraba reo de lesa majestad al que llevase a cabo alguna acción dirigida contra el pueblo romano o su seguridad[22]; en particular se consideraba tal reo al ciudadano privado que desempeñase de propósito y con mala voluntad una función oficial[23] y además al que con mala voluntad diese lugar a que los amigos del pueblo romano se convirtiesen en sus enemigos[24]. La alta traición era considerada como crimen capital y se castigaba, según el delincuente, con la crucifixión, la muerte por las fieras en el circo o la deportación a una isla[25]. Para los provincianos carentes de ciudadanía romana

[21] Los historiadores del derecho aceptan hoy por regla general que en el caso de Jesús se trataba del problema de un delito contra la *lex Iulia maiestatis;* cf. Drossaart Bentfort, o. c.,, páginas 54 s., que ya antes había dicho que se trataba de un delito contra la *lex Iulia de vi publica.*

[22] *Dig.*, 48, 4, 1, 1: «Maiestatis autem crimen illud est, quod adversus populum Romanum, vel adversus securitatem committitur.»

[23] *Dig.*, 48, 4, 3: «Quive privatus pro potestate magistratuve quid sciens dolo malo gesserit.»

[24] *Dig.*, 48, 4, 4: «... utve ex amicis hostes populi Romani fiant.» Th. Mommsen, «Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus», *Zscb. f. ntl. Wiss.*, 2 (1901), pp. 81-96, habla con razón de «la ilimitada elasticidad del delito romano de lesa majestad».

[25] *Dig.*, 48, 19, 38, 2: «Auctores seditionis et tumultus, populo concitato, pro qualitate dignitatis aut in furcam tolluntur, aut bestiis obiiciuntur, aut in insulam deportantur.» C. W. Wilton, «The Roman Law of Treason under the Early Principate», *Journ. of Rom. Stud.* 45 (1955), pp. 73-81, intenta hallar cuáles eran las penas prescritas en la *lex Iulia maiestatis* para el delito de alta traición. Wilton llega al resultado de que tanto las leyes anteriores sobre alta traición como los datos contemporáneos hablan solamente de *interdictio aquae et ignis* con confiscación de los bienes o sin ella. De esto habría que concluir que la pena de muerte, que se dictaba de ordinario durante el reinado de Tiberio, era un acrecentamiento de la pena legal.

se acostumbraba escoger el primer tipo de muerte. Precisamente en la provincia de Judea las crucifixiones eran algo ordinario. La última gran tragedia de este estilo ocurrida antes de la muerte de Jesús tuvo efecto tras el fallecimiento del viejo Herodes (año 4 a. de J. C.). El legado de Siria, Quintilio Varo, que años más tarde había de encontrar un fin tan poco honroso en el bosque de Teotoburgo, reprimió sin piedad el levantamiento que estalló entonces, crucificando a dos mil judíos[26].

Los que gritaban «Crucifige» ante el Pretorio debían saber, pues, bien el horrible destino de Jesús del que estaban a punto de hacerse responsables. Para el procurador era inconcebible este proceder de los judíos contra uno de sus paisanos. Pero Pilato tenía los suficientes sentimientos jurídicos para darse cuenta de que la pena debe guardar relación con la culpa. Malhumorado, invita por ello a los judíos, tan versados en el derecho criminal romano, a señalarle el crimen de alta traición por el que Jesús merecía la más cruel de todas las penas: «¿Pues qué mal ha hecho?» (Mc., 15, 14). Pero el populacho estaba ya cansado del proceso. Asegurado por la vacilación del juez, pasa por encima de esta pregunta con un frío desprecio para repetir sólo su petición: «¡Crucifícale!» (Mc., 15, 14). Así pagaba a Pilato el que éste le hubiese dado parte en el proceso. Este imperdonable fallo táctico[27] le condujo a una

[26] *Ant.*, 17, 10, 10, § 295.

[27] Sobre la flexibilidad de los jueces romanos ante la plebe cf. los numerosos ejemplos citados por Bickermann, o. c., páginas 209 s.; además, *Dig.*, 49, 1, 12; 48, 8, 16; Codex, 9, 47, 12. Los gritos de la plebe, lo mismo los referentes a la condenación de Jesús como los referentes a la liberación de Barrabás, han sido interpretados últimamente como *acclamationes* piadosas por Th. Klauser, art. «Akklamatio» en *Reallex. f. Antike u. Christ.*, I (1950), p. 218, A. Baumstark (ib.), Steinwenter, o. c., p. 481, nota 6; y Mayer-Maly, o. c., pp. 236-239. Klauser deja sin resolver el problema de si las *acclamationes* hay que explicarlas como costumbre del país o como práctica del derecho romano; Baumstark, por el contrario, apoyándose en Tácito, *Ann.*, 1, 44, y *Hist. Aug. v. Maxim.*, 16, 6, se decide por lo último. Mayer-Maly cree poder demostrar, fundado en las fuentes del Derecho romano (C. Theod., 6, 9, 2, etc.), que las *accla-*

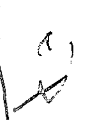
situación que no esperaba. A los sanedritas les podría haber despachado; mas con la excitada masa era imposible llegar a un acuerdo. Ahora debía decidir, y además sin demora, no sólo el juez, sino también y sobre todo el político. Algunos han encontrado extraño que Pilato no hiciese uso del recurso que le estaba permitido según el derecho romano, a saber, aplazar el caso para dar lugar a una investigación más detenida[28]. Pero esta salida se la había cerrado ya precisamente con su desgraciada táctica de preguntar al pueblo. Mucho menos podía pensarse en esta situación, que casi era un abierto tumulto (Mt., 27, 24), en remitir el proceso a Roma. A Pilato no le quedaba otra solución que capitular ante la decidida voluntad de la fanática muchedumbre, lo mismo que había capitulado en otra ocasión en el hipódromo de Cesarea. Se podría presentar como un dato en su favor el que en esta ocasión cedió su posición palmo a palmo, si no fuese precisamente porque esto hace más claro el cuadro lastimoso de un juez romano que llegó a quebrantar la ley por falta de valor, cautela y firmeza de carácter. Para tranquilizar al pueblo soltó a Barrabás y entregó a Jesús a la flagelación (Mc., 15, 15; Jn., 19, 1).

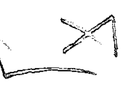
Es San Mateo únicamente el que en este pasaje cuenta dos pequeños episodios dramáticos. Mientras Pilato estaba sentado en la silla de juez y trataba con los judíos de la amnistía, recibió un mensaje de su mujer: «No te metas con ese justo, pues he padecido mucho hoy en sueños por causa de él» (Mt., 27, 19). Y al final del pasaje se dice: «Viendo, pues, Pilato que nada conseguía, sino que el tumulto crecía cada vez más, tomó agua y se lavó las manos delante de la muchedumbre diciendo: Yo soy inocente de esta sangre; vosotros veáis. Y todo el pueblo contestó diciendo: Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (27, 24 s.).

mationes «correspondían al Derecho provincial romano»; mas ciertamente el hecho de que las *acclamationes* del proceso de Jesús tuviesen una fundamentación jurídica no justifica la condescendencia de Pilato.

[28] G. Lippert, *Pilatus als Richter* (1932), p. 25.

Ambas escenas se hallan íntimamente ligadas. En la primera Pilato es avisado por su mujer de que no se haga culpable; en la segunda Pilato protesta de su inocencia mediante gestos y palabras. Es clara la razón por la que San Mateo narra estos dos episodios: quiere subrayar la inocencia de Jesús y al mismo tiempo la culpa de los judíos. Hasta una mujer pagana reconoce la inocencia de Jesús e intenta librarle del destino que su pueblo le preparaba. Y al apartar Pilato de sí toda responsabilidad en la muerte de Jesús de la manera más expresa, el pueblo judío carga sobre sí expresamente esta responsabilidad con una impía insolencia[29]. San Mateo usa aquí, pasando, por así decirlo, de un relato histórico a una valoración histórico-teológica, no la expresión «masa del pueblo», «muchedumbre», sino «todo el pueblo», «toda la nación». Reproduce con ello el punto de vista de la antigua Iglesia respecto al problema de la culpa. Para ella los judíos que estuvieron ante el Pretorio fueron los representantes de aquella nación que había rechazado a su propio Mesías, cargando con ello sobre sí el juicio de Dios. El carácter fuertemente polémico y la parcialidad de este pasaje, exclusivo de San Mateo, es la razón por la que ordinariamente





[29] Las palabras «caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» corresponden a una expresión judía (2 Sam., 1, 16; 3, 29; 14, 9; Jer., 28, 35; Hech., 18, 6) y quieren decir: «La responsabilidad y la culpa caigan sobre nosotros y sobre nuestros hijos.» Cf. Billerbeck, o. c., I, p. 1033; Steinwenter, o. c., página 481, nota 6, hace referencia a fórmulas parecidas que se hallan en el derecho oriental. H. M. Cohn «Sein Blut komme über uns», *Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit.*, 6 (1903), pp. 82-90, entiende estas palabras como una expresión *en favor* de Jesús, como indicando que su muerte no es deseada, sino que se trata de evitarla. Los pasajes paralelos y el contexto hacen, sin embargo, imposible esta explicación. Es muy dudoso que todos (o al menos una parte) de los que gritaban estuviesen sinceramente convencidos de la legalidad de su acción, y que no contasen con una «culpa» por su parte; este grito no era una frívola imprecación sobre sí mismos, como de ordinario se interpreta (confróntese, por ejemplo, B. Weiss. *Handbuch über das Ev. des Mt.*, [8](1883), p. 542). Digno de leerse, aunque no se puedan aceptar algunos detalles, es lo que dice E. Renan, *Vie de Jésus* [18](1883), pp. 423-426.



la crítica evangélica lo considera una añadidura legendaria[30]. Es dudoso que este juicio esté justificado, si se tiene en cuenta que ambas escenas difícilmente podían tener interés para otro evangelista que no fuese San Mateo. Para el relato evangélico sobre el proceso de Jesús la cuestión principal era sin duda mostrar únicamente los factores determinantes del desenlace del proceso. Por lo tanto San Marcos y San Lucas, y en parte también San Juan por otros motivos, podían prescindir de mencionar las escenas secundarias sin importancia para su intención. Por el contrario, para San Mateo, que escribía para los cristianos judíos, le importaba poner en claro a sus lectores la culpa inmensa de su pueblo. Para esto le venían muy a propósito ambos episodios, los cuales apenas contienen algo difícil de comprender históricamente. Casualmente puede probarse que después de Augusto les estaba permitido a los procuradores romanos llevar consigo a sus mujeres a las provincias[31]. Sabemos también por otros testimonios que hubo nobles ro-

[30] E. Klostermann, *Das Mt.-Ev.*, [2](1938), p. 221. — S. Zeitlin, *Who Crucified Jesus?* [2](1947), pp. 174 s., considera que Mt., 27, 24 s., es una interpolación; mas este pasaje fué sin duda desde siempre parte integrante del evangelio de San Mateo. El que los sanedritas se quejasen más tarde de que los apóstoles querían echar sobre ellos «la sangre de ese hombre» (Act., 5, 28) es comprensible, y no es una prueba contra la historicidad de Mt., 27, 25 (lo contrario piensa Isaac, o. c., p. 493).

[31] Augusto no había permitido a los procuradores que llevasen consigo a sus mujeres. Solamente en los meses de invierno les permitía un viaje de visita: Suetonio, *Aug.*, 24. Pero desde Tiberio esta prohibición no tuvo valor. Ya cuando la muerte de Augusto, Germánico tenía consigo en Alemania a su mujer Agripina (Tácito, *Ann.*, 1, 40); al comienzo del gobierno de Tiberio se la llevó consigo a Oriente (Tácito, *Ann.*, 2, 54). Por el mismo tiempo se encontraba Plancinia, la mujer de Pisón, en compañía de éste (Tácito, *Ann.*, 2, 55). Es verdad que Cecina, en el cuarto año del consulado de Tiberio (año 21), habló en el Senado en favor del decreto de que ningún legado podía llevar consigo a su mujer (sobre los motivos de esto cf. G. Marañón, *Tiberius, Geschichte eines Ressentiments* (1952), pp. 130 s.), pero no consiguió salir adelante con su propuesta (Tácito, *Ann.*, 3, 33 s.). Inexactamente habla sobre esto Fr. Morison, *Wer wälzte den Stein?* (1950), p. 44.

manas que manifestaron interés por la religión judía[32]. No se dice en absoluto que el sueño haya que interpretarlo necesariamente como algo milagroso[33]. La ceremonia de lavarse las manos para indicar que se tenía la conciencia limpia era ciertamente una costumbre típicamente judía, pero no desconocida a los paganos[34]. Además, se puede suponer fácilmente que Pilato se acomodó en este caso a un uso judío para hacerse entender sin excepción por todos los judíos, que en su mayor parte no entendían sus palabras griegas. Un cierto conocimiento de las ceremonias judías, entre las cuales el simbólico lavatorio de las manos no parece por lo demás la más chocante, se le puede conceder al procurador, que por entonces ya llevaba cerca de cuatro años en Judea. Tenemos también datos de que otras costumbres judías, mucho más extrañas, eran conocidas e imitadas por los paganos. Así, por ejemplo, en Cesarea un griego sacrificó delante de la sinagoga una pareja de pájaros para, con este remedo del ritual judío de la purificación de la lepra, burlarse de los judíos considerándoles le-

[32] Cf. *Ant.*, 20, 8, 11, § 195 (Popea, la mujer de Nerón, era «temerosa de Dios»); *Bell.*, 2, 20, 2, § 560. (Casi todas las mujeres que estaban en Damasco simpatizaban con la religión judía.) C. Tischendorf, *Pilati circa Christum judicio quid lucis afferatur ex actis Pilati* (1855), pp. 16 s., tiene por fidedigno el dato del evangelio de Nicodemo, en el que se dice que la mujer de Pilato era prosélita. — E. Fascher, *Das Weib des Pilatus. Die Auferweckung der Heiligen* (1951), p. 27, ve en Mt., 27, 19, «la forma más concisa de un apotegma biográfico», y rechaza el que se juzgue este pasaje como una leyenda tendenciosa: «Aun para la crítica histórica más rigurosa no tiene nada de inverosímil la intervención de una mujer noble.»

[33] Por lo demás, Mt., 27, 19, no puede usarse como dato cronológico. No sabemos en qué fase del proceso tuvo lugar este mensaje. Además, no sabemos si la mujer de Pilato mandó el mensaje inmediatamente después de despertarse y menos aún si aquella mañana se había levantado temprano o tarde; en todo caso no empezó el día al mismo tiempo que su marido, ya que en este caso le habría hablado de su sueño. Lo contrario piensa Doerr, o. c., p. 55, nota 28, que de Mt., 27, 19, deduce la inexactitud del dato cronológico de Jn., 19, 14. Cf. el Apéndice XV.

[34] Deut., 21, 6 s.; Sal., 26 (25), 6; cf. Billerbeck, o. c.; I, página 1032. Virgilio, *Eneida*, 2, 719; Sófocles, *Ajax*, 654; Herodoto, 1, 35.

prosos[35]. Lo que no acaba de satisfacer es el lugar en que se encuentra en San Mateo el lavatorio de las manos; mucho mejor se entendería tras la noticia de la condenación de Jesús por Pilato. Es probable que este sea su lugar histórico[36].

Apéndice XII: La liberación de un preso para la fiesta de Pascua

Billerbeck, o. c., I, p. 1031, no ha aducido ningún documento judío que atestigüe la costumbre de la amnistía de Pascua, nombrada por los evangelistas. En la Mishna, Pesachim, VIII, 6 a, hay, sin embargo, un pasaje que parece presuponer esta costumbre. El pasaje es conocido desde hace mucho tiempo. Ya Christian Schöttgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum N. T.* (1733), p. 235, llamó la atención sobre él, y G. Beer, el editor de este tratado, ha indicado de nuevo la posibilidad de una conexión entre este pasaje y Jn., 18, 39 (Pesachim (1912), pp. 55 y 173). En la investigación neotestamentaria no se ha dado ninguna importancia ni fuerza probativa a este pasaje, ni siquiera en los casos en los que se le ha tenido en cuenta, v. g., J. Langen, *Die letzten Lebenstage Jesu* (1864), p. 271, nota 2, J. Merkel, *Zeitschr. f. ntl. Wiss.*, 6 (1905), pp. 306 s., y Eisler, o. c., II, p. 466, nota 1. Charles B. Chavel, en un estudio aparecido en *Journal of Bibl. Literature,* 60 (1941), pp. 273-278, titulado «The Releasing of a Prisoner on the Eve of Passover in Ancient Jerusalem», ha intentado probar que el pasaje de la Mishna confirma positivamente la costumbre de una amnistía pascual en la antigua Jerusalén. Sus consideraciones parecen ser exactas al menos en la tesis fundamental; cf. también lo que dice Stauffer, *Neue Wege d. Jesusforschung,* p. 464. El pasaje de Pesachim, VIII, 6 a, dice así:

«Para la familia del difunto, y para el que haya abierto un hoyo en un montón de ruinas, y lo mismo para aquel a quien se le ha prometido sacarle de la prisión, (además)

[35] *Bell.,* 2, 14, 5, § 289.

[36] Así ya C. M. Genelli, *Theol. Quartalschrift,* 22 (1840), página 49; J. Pickl, o. c., pp. 256-259, da una detallada fundamentación, con la que concuerda Drossaart Bentfort, o. c., página 58, nota 16.

para un enfermo y un anciano que puedan comer tanto como una oliva (de la Pascua), se puede degollar un cordero, pero no se degüelle para ellos mismos a fin de que no hagan inútil (el sacrificio pascual).»

Como el cordero pascual sólo puede ser degollado para aquellas personas que están en disposición de comerlo, determina la Mishna que aquellas personas que posiblemente no estarán en esta disposición no pueden formar parte de la familia pascual *(Chaburah)*. Se enumeran cinco clases de personas. Los dos primeros grupos no pueden formar parte de la familia pascual porque hay que contar en ellos con una incapacidad jurídica para comer el cordero pascual: la familia del difunto, es decir, aquellos a los que se les ha muerto un pariente y no le han enterrado todavía, podrían ser impurificados en el último momento por el muerto; también podría ocurrir que uno que cavase en un montón de ruinas encontrase allí un muerto escondido y quedase con ello impurificado. Después se nombran tres casos en los cuales se considera que puede haber una incapacidad física para comer la pascua: Los enfermos y los ancianos podían debilitarse de tal manera hasta la hora de la comida de Pascua que no se hallasen en situación de consumir el mínimo prescrito, un pedazo del cordero pascual del tamaño de una oliva. En esta clase de personas se incluye también a un prisionero a quien se ha prometido la liberación de la cárcel. Tampoco para éste se podía degollar propiamente el cordero, ya que podría ocurrir que por cualquier motivo no tuviese lugar la liberación prometida, de modo que no pudiese comer la Pascua matada para él. Del hecho de que la Mishna tenga también en cuenta, junto al caso de los enfermos y de los ancianos, el caso totalmente excepcional, como pudiera pensarse, de un prisionero cuya liberación estaba prevista, se puede deducir que la liberación de un prisionero israelita poco antes de la noche de la cena pascual, el 14 de Nisán tenía lugar al menos con frecuencia, y es muy posible que también de manera regular. Así pues, este pasaje de la Mishna constituye un notable apoyo del dato del Nuevo Testamento sobre la costumbre de la amnistía de Pascua. De todos modos coincide únicamente con la versión de San Juan, según el cual el proceso de Jesús y la liberación de Barrabás tuvieron lugar el 14 de Nisán, pero no con la de los sinópticos, que colocan el proceso en el 15 de Nisán.

Chavel no se detiene en las objeciones que ya habían

sido formuladas contra esta utilización del pasaje del Pesachim; parece desconocerlas. La razón principal por la que J. Merkel considera inservible este pasaje es porque en él se habla de una *promesa* de liberación, y dice a este propósito: «En nuestro caso no se trata de una promesa, sino de una liberación real» (o. c., p. 307). Mas esta objeción carece de valor, ya que la promesa de que habla la Mishna es naturalmente anterior al acto de la liberación. Ciertamente la versión de los evangelios no da motivo para pensar que aquel que era amnistiado en Pascua, hubiese ya recibido de antemano una formal promesa de liberación de parte del procurador romano o de cualquier otro. Pero a las palabras de la Mishna se les puede dar también el sentido siguiente: Círculos de la población habían prometido a un prisionero su liberación poco tiempo antes de Pascua. Precisamente porque la Mishna cuenta con la posibilidad de que no tenga lugar la liberación se muestra que no piensa en una promesa oficial u obligatoria de cualquier modo. Los amigos de un prisionero podían prometer a éste su liberación, ofreciéndole que la víspera de Pascua le propondrían al procurador para que le amnistiase. El caso previsto en la Mishna en nada difiere del que presuponen los evangelios. Hay otro punto, además, que confirma esto: La Mishna cuenta claramente con que el preso se encuentra en una cárcel no judía, sino romana, ya que a aquel que se encontrase en una cárcel judía en Jerusalén se le podía llevar el cordero pascual a la cárcel (H. L. Strack, Pesachim [1911], p. 26). (También se podría pensar, como es natural, en un detenido en una cárcel judía fuera de Jerusalén; pero este caso es tan excepcional que no pudo ser tenido en cuenta por el legislador.) La situación que se presupone en la Mishna es, pues, la siguiente: Un israelita se encuentra prisionero en una cárcel romana en Jerusalén y tiene fundadas esperanzas, pero no seguridad absoluta, de que será sacado de la cárcel poco tiempo antes de la noche del convite pascual. Esto debía de ser algo regular que se repetía normalmente todos los años, antes del 15 de Nisán, ya que es igualado en el Pesachim con otros casos que son periódicos y continuos. Si comparamos con esto lo que los evangelios narran y dejan entrever, tenemos un caso completamente análogo: Barrabás, un israelita preso en Jerusalén por los romanos, tiene esperanza de ser sacado de la cárcel antes del anochecer de la noche de Pascua, pues puede contar con que sus amigos pedirán para él la amnistía de Pascua. Pero la liberación no es todavía se-

gura, ya que no depende solamente de la súplica de sus amigos, sino también de la voluntad del procurador. El Pesachim VIII, 6 a, confirma, por tanto, la costumbre de que hablan los evangelios. Como aceptan los investigadores de la Mishna, los pasajes del Pesachim VIII 1-8 a formaban ya parte de la Mishna de Meïr (cf. G. Beer, o. c., p. XVII).

Menos seguros son los otros argumentos de Chavel, ya que se apoyan en testimonios posteriores. Chavel habla de otra tradición del Talmud babilónico. Del Rabí Jochanan, que enseñó al comienzo del siglo III, se dice que dió la siguiente explicación al pasaje citado de la Mishna: «Rabba b. Bar Chana dijo en nombre del Rabí Jochanan: Esto fué enseñado únicamente de una cárcel no judía, pero si (un prisionero es tenido) en una cárcel judía, se puede también matar el cordero pascual para él, pues si se le ha prometido la liberación, se le debe dejar libre, ya que está dicho (Prov., 3, 13): *El resto de Israel no cometerá injusticias ni dirá mentira.*» (Pesachim, 91 a.)

Chavel, o. c., pp. 276-8, aclara a este respecto que si el Rabí Jochanan tenía en cuenta no sólo el caso de la liberación de un israelita preso en una cárcel pagana (romana), sino también del que lo estuviese en una cárcel judía, esto prueba bien claro que no pensaba que la práctica de la liberación de un preso en la víspera de la fiesta de Pascua se limitaba al tiempo del dominio romano sobre Palestina, sino que pensaba que esta costumbre existía ya en el tiempo en el que los judíos gobernaban independientemente su país, es decir, en el período de los asmoneos. Chavel recuerda que, según la Tora, un condenado por transgresión de un mandamiento divino no podía ser amnistiado bajo ninguna circunstancia (Núm. 35, 31 s.), y que por tanto los presos de que habla la Mishna no podían ser sino presos políticos. A tales y sólo a tales prisioneros podía dar libertad el rey o el gobernador. Chavel saca del texto de la Mishna las siguientes conclusiones: 1. La costumbre de la liberación de un prisionero en la víspera de la fiesta de Pascua tiene una base positiva en las fuentes judías. 2. La costumbre se remonta al menos al período prerromano. 3. Se refiere sólo a presos políticos (o. c., p. 277). Chavel sospecha que esta costumbre se originó durante los años turbulentos de la guerra civil bajo los asmoneos, cuando el número de los presos políticos crecía cada vez más. Entonces el príncipe judío, para calmar al pueblo que de Palestina y de la Diáspora afluía a la ciudad

santa para la fiesta de Pascua, daba libertad a un preso político, e indicaba con esta medida que durante el tiempo de la fiesta debería reinar la concordia y que toda disputa política debía cesar. Los asmoneos estaban fuertemente interesados en que viniesen todos los peregrinos posibles, ya que esto constituía una gran fuente de ingresos para el Templo y para los sacerdotes (los mismos asmoneos eran sacerdotes). Al pasar el tiempo el pueblo creyó que esta práctica era un derecho que le correspondía. Por eso este uso estaba ya tan arraigado cuando los romanos conquistaron Palestina, que lo conservaron, sobre todo porque con este gesto generoso se prometían un efecto favorable sobre el pueblo, que fácilmente se inclinaba a los disturbios durante los días de la Pascua.

FLAGELACIÓN, ESCARNIO Y PRESENTACIÓN AL PUEBLO

La flagelación romana se realizaba de una manera bárbara[1]. El delincuente era desnudado, atado a un poste o a una columna[2] o a veces también arrojado simplemente al suelo y así era azotado por varios esbirros hasta que éstos se cansaban y la carne del delincuente colgaba en jirones sanguinolentos. En las provincias romanas realizaban este castigo los soldados[3]. Se servían para ello de tres instrumentos diversos de castigo: con los hombres libres empleaban las varas, con los militares los bastones y con los esclavos látigos o fustas[4], cuyas correas estaban provistas a menudo de pedazos de hueso o de plomo, entreverados a todo lo largo[5]. Con este último instrumento se realizó el castigo de Jesús. En contraposición al derecho judío[6], en el derecho romano no se habla de que hubiese un número máximo de golpes. No es de extrañar que a veces los delincuentes se desplomasen muertos durante esta flagelación,

[1] Cf. U. Holzmeister, «Christus Dominus flagellis caeditur», *Verbum Domini*, 18 (1938), pp. 104-108. — H. Leclercq, art. «Flagellation (Supplice de la)», *Dict. d'Archeol. Chrét. et de Lit.*, tomo V (1923), pp. 1638-1643.

[2] Plauto, *Bacch.*, IV, 7, 25: «Astringite ad columnam fortiter.» — Artemidor, *Oneirocrit.*, 1, 78: «Atado a una columna recibió muchos azotes.»

[3] Cf. Suetonio, *Calígula*, 26.

[4] *Dig.*, 48, 19, 10; 48, 28, 2.

[5] Apuleyo, *Metamorph.*, VII, 30. 154; *Codex Theodos.*, 8, 5, 2; 9, 35, 2. Cf. las ilustraciones en Leclercq, o. c., páginas 1638-1643.

[6] Cf. 2 Cor., 11, 25; Hech., 16, 22 s. y el Apéndice VII.

que sólo muy rara vez era aplicada como pena capital[7]. Según el testimonio de Cicerón, el tristemente célebre Cayo Verres, cuando era gobernador de Sicilia, mandó realizar la flagelación de un modo especialmente inhumano. «*Moriere virgis!*», gritó una vez a un prisionero al entregarlo a los lictores, los cuales cuidaron que esta amenaza no quedase en el vacío[8]. De los judíos alejandrinos que fueron azotados por mandato del prefecto Flaco sabemos que una parte murieron durante el castigo y que los restantes sólo tras una larga enfermedad pudieron recuperarse de las heridas[9]. Flavio Josefo cuenta de sí mismo que hizo azotar a un enemigo suyo en la ciudad galilea de Tariquea hasta que se le vieron los huesos[10]. También el caso del desgraciado profeta Jesus bar Hanan, a quien el procurador Albino mandó azotar durante la fiesta de los Tabernáculos en el año 62 hasta que le quedaron pelados los huesos[11], deja entrever lo que significa la corta palabra φραγελλώσας en Mc., 15, 15.

¿Por qué aplicó Pilato a Jesús este terrible castigo? Los primeros evangelistas no responden a esta pregunta; pero de la inequívoca versión de San Juan se deduce que el procurador se decidió a usar esta medida porque vió en ella una última posibilidad de salvar a Jesús.

La flagelación se usaba entre los romanos con diversos fines. Hay que distinguir entre flagelación como tormento inquisitivo[12] como pena de muerte (*fustuarium*, especialmente pena militar)[13] como castigo independiente[14] y como

[7] *Dig.*, 18, 19, 8, 3: «Plerique, dum torquentur, deficere solent.»

[8] Cicerón, *In Verrem*, II, 4, 39, 85.

[9] Filón, *In Flaccum*, 10, § 75.

[10] *Bell.*, 2, 21, 5, § 612.

[11] *Bell.*, 6, 5, 3, § 304.

[12] Cf. Hech., 22, 24. También la flagelación de Jesús bar Hanan por Albino (cf. nota anterior), debió de ser un castigo inquisitivo.

[13] Horacio, *Sát.*, I, 2, 41 s.: «Ille flagellis ad mortem caesus.»

[14] Pap. Flor., 61 (cf. lo dicho en la p. 265), *Bell.*, 2, 13, 7, § 269 (los administradores de Cesarea castigaban a los agitadores con flagelación y encarcelamiento); Hech., 16, 22 s. De la misma

preludio a la ejecución tras haber sido dada la sentencia de muerte[15]. En el caso de Jesús la flagelación fué aplicada por Pilato como castigo independiente; no fué un tormento para arrancar una confesión[16] ni tampoco el castigo que precedía a la crucifixión[17]. La condenación a muerte de Jesús tuvo efecto después. Pilato se había convencido de que no podía dejar de castigar de alguna manera a Jesús. A la crucifixión se resistía todavía, y por ello se decidió a la flagelación. Abrigaba la esperanza de que los judíos se contentarían con este castigo draconiano y renunciarían a

manera hay que entender la flagelación de los judíos de Alejandría por Flaco (cf. nota 9). Esta pena podía ser dictada *de plano: Dig.,* 48, 2, 6.

[15] Flagelación antes de la crucifixión: *Bell.,* 2, 14, 9, § 306 (Floro mandó azotar a los ciudadanos judíos y después crucificarlos); § 308 (Floro mandó azotar ante la silla judicial a un judío de condición caballeresca y clavarlo en la cruz); 5, 11, 1, § 449 (Tito mandó azotar y atormentar a prisioneros judíos y después crucificarles); 7, 6, 4, § 200. 202 (Baso mandó desnudar y azotar al judío Eleazar y después levantar la cruz); Livio, 33, 36: «Alios verberatos crucibus adfixit, qui principes coniurationis fuerant.» Flagelación antes de la horca: *Bell.,* 7, 5, 6, § 154; antes de la cremación: *Bell.,* 7, 11, 3, § 450; antes de la decapitación: *Acta Iustini et sociorum,* 5, 8 (G. Rauschen, *Florilegium Patrist.,* III, ²(1914), p. 119).

[16] Lo contrario piensa R. W. Husband, *The Prosecution of Jesus* (1916), p. 268; en favor de esta opinión se pronunció en el siglo pasado L. Hug, *Zschr. f. d. Geistl. d. Erzbisthums Freiburg* (1803), pp. 5 ss., que dice que en Jn., 19, 4, Pilato atestigua de manera suficientemente clara el resultado logrado por los tormentos. Mas este pasaje ha de ser ciertamente interpretado de otra manera; cf. lo que se dice en la p. 290.

[17] Así muchos exegetas, y últimamente J. Cantinat, «Jésus devant Pilate», *La Vie Spirituelle,* 86 (1952), p. 241. Mas como Cantinat encuentra, y con razón, que el anuncio de la sentencia de muerte se narra en Jn., 19, 13-16, debe aceptar consecuentemente que Pilato pronunció *dos veces* la sentencia de muerte, lo que es incomprensible jurídicamente. Según U. Holzmeister, *Zschr. f. kath. Theol.,* 39 (1915), p. 394, y Innitzer, o. c., página 220, Pilato dejó al principio *in suspenso* el objeto de la cruel medida, porque ya había contado con la posibilidad de una sentencia de muerte. Mas este intento de conciliar las aparentes diferencias entre Mc.-Mt. y Lc.-Jn. no es apenas necesario. También en San Marcos la flagelación podría preceder temporalmente a la condenación a muerte. Cf. el Apéndice XIII.

seguir insistiendo en la crucifixión. Es claro que el fundamento jurídico para esta medida no fué la acusación de alta traición, que sólo podía ser castigada con la muerte y no con una pena menor. No sabemos con qué delito más pequeño justificó Pilato la orden de flagelación, ni si dió para ello alguna razón[18]. Está fuera de lugar la sospecha de que el procurador quiso despertar en los judíos la impresión de que se había decidido ya a la crucifixión de Jesús[19]. Como Pilato no había dictado todavía sentencia de muerte, los judíos no podían de ninguna manera interpretar la flagelación como preludio de la crucifixión. Pilato debería haber sabido que, tras la flagelación, los judíos seguirían con sus exigencias, aún más irritados y obstinados. Las palabras que San Lucas pone por dos veces en boca del procurador: «Le corregiré y le soltaré» (23, 16 y 22), muestran la manera como éste entendía y quería que se entendiese aquel castigo. Al someter Pilato a Jesús a este suplicio horripilante a pesar de considerarle inocente, faltó sin excusa alguna a su deber de juez.

Los evangelios no nos describen el cruel castigo. Por ello no sabemos nada concreto sobre el escenario del hecho. De ordinario se supone que la flagelación se realizó en la plaza delante del Pretorio a la vista del pueblo[20]. Precisamente en esta misma plaza fué donde treinta y seis años después el procurador Cesio Floro mandó azotar a los judíos condenados[21]. Pero en este caso las circunstancias eran muy otras que en el caso de Jesús. A Floro le debió de parecer apropiado el realizar públicamente la flagelación para intimidar y amedrentar al pueblo; además, en este caso la fla-

[18] Gaechter, *Zschr. f. k. T.*, 78 (1956), pp. 232 s., sospecha que Jesús se había hecho odioso al Procurador a causa de su entrada triunfal en Jerusalén y del levantamiento de la plebe que se produjo a consecuencia de esto, y explica por este motivo que se le condenase a ser azotado.

[19] Así B. Weiss, *Hand. über das Ev. des Joh.*, [7](1886), página 675, y H. Allroggen, *Theol. u. Glaube*, 1 (1909), p. 706.

[20] P. Benoit, *Rev. Bibl.*, 59 (1952), p. 541, p. 545, nota 2, tiene esto por «seguro»; de manera semejante se expresa Goguel, o. c., p. 439; menos seguro está Innitzer, o. c., p. 219.

[21] Cf. la nota 15.

gelación era sin duda preludio de la crucifixión. Mas cuando Jesús fué sometido a la flagelación todavía no se había dictado la sentencia de muerte. Tampoco podía tener Pilato ningún motivo para mandar realizar públicamente la flagelación con el obejto de amedrentar a la muchedumbre. Según la versión del evangelio de San Juan, apenas puede dudarse de que Jesús fué azotado en el interior del Pretorio y no en la plaza[22].

Los soldados atormentaron sin duda a Jesús en la flagelación con toda la crueldad con que realizaban también en otras ocasiones su tarea sangrienta. En el camino hacia el lugar del suplicio Jesús no fué capaz de llevar por sí mismo la cruz. Sin embargo, de la admiración de Pilato por la rápida muerte de Jesús en la cruz se puede deducir que las heridas no eran mortales. Todo lo que en tiempos

[22] Las palabras «Pilato tomó a Jesús» (Jn., 19, 1) sólo se comprenden si significan que el procurador mandó llevar al acusado desde el sitio en que hasta ahora se había desarrollado el proceso a otro lugar, el cual sólo puede ser el interior del Pretorio. Como además entre 19, 1 (Flagelación), y 19, 2 (Coronación de espinas), no se nombra ningún cambio de lugar, y la coronación de espinas tuvo efecto con toda seguridad en el interior del Palacio (así se dice expresamente en Mc., 15, 16, y Mt., 27, 27; lo mismo en Jn., 19, 3 s.: Pilato y Jesús, tras la coronación de espinas, salieron afuera ante el pueblo; por otra parte difícilmente podían los soldados atreverse a burlarse de Jesús como «rey de los judíos» delante de todo el pueblo), la flagelación debió celebrarse dentro del Pretorio. Por el contrario, es completamente increíble que el acusado, tras ser azotado públicamente, fué llevado al interior del Palacio para burlarse allí de él. El escarnio es sin duda una insolente prosecución de la flagelación, llevado a cabo por las mismas personas que habían realizado la flagelación y es de pensar que también en el mismo lugar en que se había realizado ésta. De esta manera hay que explicar el dato de San Marcos (San Mateo). En él se dice sólo que «Jesús, tras la flagelación, fué llevado a la parte anterior del Pretorio» (Innitzer, o. c., p. 219); la noticia del escarnio en San Marcos (San Mateo) es más bien una añadidura al relato propio del proceso (que San Marcos había saltado); cf. el Apéndice XIII. San Marcos (15, 17) no dice nada de que Jesús estuviese *vestido* al comienzo del escarnio; sólo en Mt., 27, 28, se habla de «despojar de las vestiduras», mas esta versión se halla sólo en una parte de los textos (* A it-MSS contra S BD it-MSS); cf. sobre esto E. Klostermann, *Das Mt.-Ev.*, [3](1938), p. 222.

(1) ¿Y cómo lo prueba el autor?

posteriores se ha dicho sobre el número de azotes, el número de soldados que participaron, su nacionalidad y cosas parecidas[23], pertenecen al reino de la fantasía. Tampoco ninguna de las «columnas de la flagelación» que se muestran en diversos lugares — en la iglesia del Santo Sepulcro (A) de Jerusalén y en la iglesia de Santa Práxedes en Roma — pueden exigir fundadamente que se las considere auténticas.

El poder azotar al hombre que se presentaba como rey de los judíos debió de impresionar a los soldados de la cohorte acuartelada en el Pretorio[24]. Tras realizar el castigo aprovecharon la ocasión que se les presentaba de poder manifestar su salvaje desprecio sobre un representante prestigioso del pueblo judío, al que odiaban y despreciaban. Sabían por el proceso que Jesús pretendía ser rey y se dispusieron a mofarse de este reino[25]. A las insignias de los reyes vasallos helenísticos pertenecían la clámide de púrpura, el cetro y la corona de hojas de oro; sólo el rey soberano podía llevar la diadema, una banda de lana blanca. Con risibles sucedáneos de estas tres insignias vistieron los soldados a Jesús. Arrojaron sobre el desnudo Jesús un manto rojo o la gastada clámide de un lictor o cualquier raída alfombra de púrpura, le pusieron una caña en la mano (esto lo dice tan sólo San Mateo), tal vez uno de los bastones usados en los castigos militares, y le apretaron sobre la cabeza una corona tejida con los ramos de cualquier especie de acanto. Sin duda no se pensó en esta corona de espinas como un medio de tormento, sino que pertenecía, como los demás objetos, al vestido de escarnio. Después de que Jesús estuvo vestido como un rey vasallo comenzaron los soldados a presentarle irónicamente sus respetos por medio del saludo: «Salve, rey de los judíos» y doblando la

[23] Sobre esto véase U. Holzmeister, *Verbum Domini*, 18 (1938), p. 108.

[24] La expresión «toda la cohorte» (Mc., 15, 16) es naturalmente una exageración característica.

Jn p. 77

[25] Cf. sobre esto R. Delbrueck, «Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 41 (1942), pp. 124-145; sobre la coronación de espinas cf. H. St. Y. Hart, *Journ. of Theol. St.*, 3, N. S. (1952), pp. 66-75.

entonces ¿S. Juan también 'exageró' en el prendimiento? Puede ser una figura literaria, J. Blinzler no llega a explicar.

rodilla ante él. El saludo recuerda al romano «Ave Caesar»; el doblar la rodilla en señal de veneración, la *proskinesis*, pertenecía a los requisitos esenciales del respeto helenístico a los señores. El que los soldados escupiesen además a Jesús pudo ser tal vez una parodia del saludo de veneración usual en Oriente. Por el contrario, fué una pura salvajada el que golpeasen con los bastones y con los puños al indefenso y extenuado prisionero. Aunque los evangelios no nos lo dicen expresamente, hay que pensar que Jesús estuvo sentado durante toda la escena del escarnio, ya que el rey recibía sentado en el trono la veneración de sus súbditos. Todos los detalles de este grosero juego se comprenden por la situación concreta: la pretensión de Jesús de una parte y la mentalidad de la soldadesca de otra, de modo que sobran todos los hechos análogos del Mimo, de las fiestas romanas saturnales o de las persas de Sacao, aducidos por los peritos para explicar este hecho[26]. Por lo demás, no es verdadera la opinión de que los soldados romanos quisieron aclamar a Jesús irónicamente como si fuese un general victorioso[27].

[26] Cf. la crítica de E. Schürer, *Theol. Lit. Ztg.*, 30 (1905), páginas 588 s., y Ed. Meyer, o. c., I, p. 187 («Con tal erudición mal traída lo único que se logra es hacer oscura esta escena»). Contra los numerosos intentos de derivar esta escena de hechos religiosos e históricos habla con mucha discreción K. Kastner, *Jesus vor Pilatus* (1912), pp. 36-52. La bibliografía más moderna se halla reunida en J. M. Vosté, *De passione*, etc. (1937), páginas 222-230. — Cf. también T. Arvedson, «Jesus som narrkonung», *Svensk Exeg. Arsbok*, 12 (1947), pp. 25-35; L. Radermacher, «Zum Prozess Jesu», *Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. W., phil.-hist. Kl.*, 79 (1942), pp. 22-26, trae en la página 23 algunos hechos históricos del mismo estilo del escarnio de Jesús, por ejemplo, el escarnio del pseudoemperador Federico II, el trato que se dió a una personalidad que se presentó en Italia como el rey Sebastián de Portugal y finalmente la escena del rey Enrique VI (segunda parte, 1, 4) en Shakespeare; aquí se trata naturalmente no de intentar derivar de estos hechos la escena evangélica, sino de una ilustración.

[27] J. Pickl, o. c., pp. 134-141; citado favorablemente por H. van der Loos, o. c., p. 192. Contra esto hay que decir: 1. En las aclamaciones Jesús no es festejado como «héroe vencedor», sino como «rey de los judíos». 2. La afirmación de Pickl de que sólo la diadema era símbolo real, y que por el contrario

Cuando Jesús cubierto con el vestido de escarnio fué devuelto a Pilato, el cual pudo entretanto haber permanecido en el Pretorio o tal vez asistió a la escena en el patio interior, éste salió de nuevo para anunciar a la muchedumbre la reaparición del prisionero: «Aquí os lo traigo para que veáis que no encuentro en él ningún crimen» (Jn., 19, 4). No está del todo claro en qué sentido dijo esto Pilato. Del hecho de que Pilato proseguía el proceso, ¿debían sacar los judíos la conclusión de que no pensaba adherirse a su punto de vista? ¿O quiere decir: Por el traje con que os voy a mostrar ahora al prisionero podréis ver que no le tengo por un criminal digno de muerte, sino por un payaso? Esta última interpretación parece la más adecuada. Al parecer, pues, Pilato permitió el juego de locos de la soldadesca, en sí injustificado, porque esperaba convencer a la muchedumbre de la inocencia del acusado, presentándole con este vestido de escarnio.

Si esta interpretación es exacta, está claro el sentido de las palabras con las que Pilato presentó a Jesús: *Ecce homo!*, ¡Ahí tenéis al hombre! (Jn., 19, 5)[28]. Estas palabras no son principalmente una apelación a la humanidad. Ciertamente el aspecto lastimoso del preso, cuya figura llevaba las señales recientes del tormento que acababa de sufrir, debería impresionar y aplacar a la muchedumbre. Pero a Pilato le importaba sobre todo demostrar la falta de peligrosidad del supuesto pretendiente al trono. Espe-

la corona era un símbolo militar, no es verdadera; los príncipes vasallos — y a estos príncipes vasallos habría pertenecido naturalmente un «rey de los judíos» — llevaban una corona de hojas de oro. 3. La suposición de que se atribuyó a Jesús un intento de revuelta es una pura fantasía.

[28] La tradición popular «Mirad qué hombre» no corresponde al texto griego; ya C. M. Genelli, *Theol. Quartalschr.*, 22 (1840), página 52, la encontraba «incomprensible». Pero Pilato tampoco quiso decir: «Aquí tenéis al hombre; tomadle, que yo no quiero saber más del asunto» (así interpreta al parecer estas palabras J. Pickl, o. c., p. 113). Esta interpretación no es posible a la vista sobre todo de Jn., 19, 6; sólo allí dice Pilato «tomadle», y estas palabras, dichas con tono malhumorado, tienen su fundamento en que Pilato ve frustradas las esperanzas que había puesto en la presentación de Jesús (Jn., 19, 5).

raba que la muchedumbre, tras ver esta caricatura de rey, *tomaría a risa* lo mismo la pretensión real de Jesús que la acusación en ella fundada[29]. Pero Pilato demostró de nuevo ser un mal psicólogo. Existe un grado de crueldad al que es ajeno todo sentido del humor o todo movimiento de compasión. En vez de ceder, impresionados por la figura de Jesús, los sumos sacerdotes y sus servidores — el evangelista nombra tan sólo a éstos, con lo cual quiere tal vez indicar que el pueblo se había conmovido parcialmente — gritaron tan inmisericordiosamente como antes: «¡Crucifícale, crucifícale!» (Jn., 19, 6). De esta manera fracasó el tercer intento salvador de Pilato.

Exasperado por este nuevo fracaso, Pilato increpó a los judíos: «Tomadle *vosotros* y crucificadle, pues yo no hallo crimen en él» (Jn., 19, 6). Naturalmente, con estas palabras Pilato no quiere ceder en serio a los judíos el derecho a condenar y a crucificar a Jesús[30], pues la crucifixión era una pena desconocida en el derecho penal judío. Tampoco se quiere burlar Pilato de la falta de poder de los judíos, a los que se había quitado la libre jurisdicción capital. Sus palabras, que conceden lo inaceptable, no son otra cosa que una rabiosa negación de la exigencia judía. Si la muchedumbre acaba de gritar: ¡Crucifícale!, Pilato dice ahora: *Yo* al menos no pienso hacer esto. Y fundamenta su negación diciendo que está convencido de la inocencia de Jesús. Apoyándose en esto, dicen los judíos que, según su ley, Jesús es un criminal digno de muerte: «Nosotros tenemos una ley y según la ley debe morir, porque se ha he-

[29] Así también Th. Zahn, *Das Ev. nach Joh.* (1908), página 629, A. Wikenhauser, *Das Ev. nach Joh.* (1948), p. 270, y H. Strathmann, *Das Ev. nach Joh.*, [3](1955), p. 245.

[30] Lo contrario piensa L. Langen, *Die letzten Lebenstage Jesu* (1864), pp. 288 s., y *Theol. Quartalschr.*, 44 (1863), páginas 431 s.; M. v. Aberle, ib., 53 (1871), p. 56. Langen interpreta esta frase de la siguiente manera: «No puedo mandarle crucificar bajo mi responsabilidad porque me parece inocente; si vosotros queréis tomar esta responsabilidad sobre vosotros, por mi parte no hay inconveniente». Langen piensa que esta ilegalidad (cf. *Dig.*, 1, 16, 6) en el proceso se puede atribuir sin más a Pilato, pero que los judíos no aceptaron el ofrecimiento porque en este caso la ejecución de Jesús habría sido un asesinato formal.

11) Acá los judíos cambian la tipificación ... de reos a falso. – Ver 304

11 cho hijo de Dios» (Jn., 19, 7)[31]. Por primera y única vez sacan a relucir aquí la acusación de blasfemia, que era la que había servido de base a su propia sentencia. ¿Quieren acaso renunciar a la acusación política, considerándola inútil, y substituirla en adelante por esta otra?[32]. No. El nuevo argumento debía únicamente apoyar su acusación propia. Aunque el procurador no estuviese dispuesto a aceptar acusaciones de orden religioso, debía de todos modos complacer en lo posible los sentimientos y deseos religiosos de la población. Así, pues, los judíos, apelando a que, según su ley, Jesús merece la muerte, quieren obligar a Pilato a que considere desde otro punto de vista su acusación política. Sus palabras debían convencerle de que no era el odio o la envidia, sino el respeto a la ley, lo que determinaba su conducta[33].

[31] Naturalmente la ley a la que los judíos se refieren es la ley judía y no, como piensa S. Zeitlin, *Wo Crucified Jesus?* [2](1947), p. 168, la ley romana. Jn., 19, 7, es, por lo demás, *una prueba más de que el Sanedrín* de entonces no poseía el derecho de ejecutar a los que eran delincuentes religiosos según la ley judía. De otra manera Pilato habría aprovechado con alegría la ocasión de remitir al *forum* judío el asunto, del que quería librarse. En realidad «Pilato temía aún más». Este pasaje apoya, pues, lo que se dice en Jn., 18, 31. Además también podría indicar este pasaje que Pilato no tenía que revisar simplemente una sentencia y que confirmarla; si bien los judíos dejan entrever que ya han comprobado, según su ley, la culpa de Jesús, *omiten, sin embargo,* el referirse expresamente a la sentencia de muerte dictada por el Sanedrín.

[32] Así Pickl, o. c., pp. 114 s., que ve en Jn., 19, 8-16, un nuevo proceso, claramente distinto del primero. Pickl piensa que desde ahora no se trata ya del supuesto delito de lesa majestad, sino de la sentencia de muerte dictada por los judíos por blasfemia, sentencia que Pilato debía realizar crucificando a Jesús. Mas el procurador habría podido rechazar sin más el tratar de este asunto puramente judío, alegando su falta de competencia. Cuando Pickl piensa que Pilato quiso conseguir la liberación de Jesús, pero que ésta sólo la podía dar el Sanedrín, se halla en completa contradicción con lo que se dice en Jn., 19, 10; cf. en contra de Pickl lo que dice Drossaart Bentfort, o. c., página 56, nota 12.

[33] Cf. J. Lengle, *Hermes*, 70 (1935), p. 319: «Así pues, la condenación de Jesús por el delito de blasfemia en la sesión nocturna no tiene ningún papel en el juicio ante Pilato, si bien,

El anuncio de que Jesús se decía Hijo de Dios debió de hacer una profunda impresión en Pilato. ¿Sería realmente este acusado un ser superior? El paganismo antiguo admitía que las divinidades se podían manifestar por medio de los hombres[34]. La personalidad de Jesús, su tranquila humildad y noble silencio no sólo habían claramente maravillado al procurador, sino que le habían infundido respeto. Por esto llevó a Jesús consigo al interior del Pretorio para preguntarle allí por el misterio de su personalidad (Jn., 19, 8-11): «¿De dónde eres tú?», es decir: ¿Eres de origen terreno o celestial?[35]. Jesús no respondió. Ya durante el primer interrogatorio había atestiguado claramente al juez pagano su misión divina sin conseguir de él más que un escéptico encogimiento de hombros. El misterio de su persona estaba abierto únicamente a la fe. El silencio de Jesús disgustó a Pilato. Para romperle recordó a Jesús que él, el juez, podía disponer de la vida del preso: «¿A mí no me respondes? ¿No sabes que tengo poder para soltarte

como era usual entonces, se adujeron también otros supuestos delitos, aun de orden religioso, para apoyar el punto principal de la acusación.» Mayer-Maly, o. c., pp. 234 s.: «La acusación fundamental del juicio llevado a cabo ante el Sanedrín se hace también valer en el proceso romano — en el que no se trata de una blasfemia, sino del delito de alta traición —. Esto no se hizo por desconocimiento del derecho, desconocimiento posteriormente corregido, sino por la falta de argumentos que moviesen a la plebe, la cual se había convertido en parte decisiva del proceso.» A veces se interpreta Jn., 19, 7, como una acusación política y se dice que la expresión «hacerse Hijo de Dios» significaba para los romanos lo mismo que «usurpar el trono del César» (así M. v. Aberle, o. c., p. 57). Pero contra esto habla el hecho de que los judíos se refieren a *su* derecho.

[34] Cf. G. P. Wetter, *Der Sohn Gottes* (1916), p. 17; A. J. Festugière, *Le monde grécoromain au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, II (1936), pp. 114 s.; L. Bieler, *Theios Aner. Das Bild vom «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, I (1935), *passim;* Hech., 14, 11-18.

[35] Sólo este puede ser el sentido de la pregunta. Según la opinión de M. v. Aberle, o. c., p. 58, esta pregunta se halla ligada a Lc., 23, 6, y con ella intenta Pilato remitir de nuevo el acusado a la jurisdicción de Herodes; también Steinwenter, o. c., p. 475, nota 1, parece entender que Jn., 19, 9, es una pregunta por el *domicilium*.

y poder para crucificarte?» A esto respondió Jesús al procurador que el poder del que creía poder alabarse era un poder de tipo especial: «No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiese sido dado de lo alto.» Estas palabras no quieren decir, como de ordinario se interpreta, que *la* Autoridad del Estado se halla fundada en Dios, fuente de toda autoridad (pensamiento desarrollado por San Pablo en Rom., 13, 1 s.). *Jesús corrige más bien el ingenuo sentimiento de poder del procurador,* que cree que *simplemente* porque posee aquí y ahora la más alta autoridad puede disponer sobre la vida y la muerte de Jesús. No fueron los derechos y medios terrenos del gobernador los que le dieron poder sobre Jesús, sino una disposición «de arriba»[36], es decir, la misteriosa voluntad de Dios. Sin esta voluntad Pilato no habría llegado a la situación de poder juzgar al Hijo de Dios. En el plan de la *salvación de Dios* el procurador romano estaba destinado a llevar a Jesús a la cruz; y, aun cuando se resista a ello, deberá hacerlo *porque no puede escapar* ni a los planes de Dios ni a la coacción de los lazos terrenos, en este caso, sobre todo, la insistencia de los judíos y su propia debilidad personal. «Pero los que me han entregado a ti tienen mayor pecado.» Porque Pilato en su proceder contra Jesús no obra por propio impulso, sino en el desempeño del poder total que le había concedido Dios especialmente, por eso tiene una culpa menor que los judíos, los cuales promovieron puramente *por odio y por maldad* la muerte del enviado de Dios[37].

[36] Totalmente equivocado está Buchheit, o. c., p. 240, que dice que «de arriba» significa «del César».

[37] Así es interpretado el difícil «por esto» de Jn., 19, 11, por Belser, o. c., pp. 385 s.; H. v. Campenhausen, «Zum Verständnis von Jn., 19, 11», *Theol. Literaturzeitung,* 73 (1948), páginas 387-392, y por Cantinat, o. c., p. 245; cf. también R. Bultmann, *Das Ev. des Joh., Erg.-Heft* (1957), p. 54. Una interpretación no acomodada al contexto da R. Thibaut, «La réponse de Notre Seigneur à Pilate (Jean, 19, 11)», *Nouv. Revue Theol.,* 54 (1927), pp. 208-211, que ve fundamentada la culpa *más grave en el carácter* divino del acusado. De manera parecida se expresa P. P. Flournoy, «What Frightened Pilate?»,

Pilato entendió esta indicación sobre el poder dado de arriba como si fuese una respuesta indirecta a su pregunta sobre el origen de Jesús. Así interrumpió el interrogatorio decidido a dar libertad al misterioso prisionero (Juan, 19, 12).

Apéndice XIII: El orden de las escenas de la flagelación y del escarnio

Los cuatro evangelistas hablan de la flagelación, pero difieren en algunos detalles. Hay que distinguir tres versiones:

1. San Marcos-San Mateo: «(Pilato) les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de haberle azotado, le entregó para que le crucificasen» (Mc., 15, 15 = Mt., 27, 26). Aquí la flagelación está tan estrechamente unida con la crucifixión que parece como si los evangelistas pensasen que fué preludio de ella. Mas de todos modos ambos actos son distinguidos aun en las palabras mismas. La orden de la flagelación es un acto distinto de la entrega a la crucifixión y además le precede. No se puede juntar, como quieren E. v. Dobschütz, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 3 (1902), p. 104, J. A. Kleist, *The Gospel of St. Mark* (1936), p. 230, y otros varios, el participio φραγελλώσας con la frase final «para que le crucificasen»; si el evangelista hubiera querido decir esto, habría escrito: «Pilato entregó a Jesús para que fuese azotado y crucificado (ἵνα φραγελλωθῇ καὶ σταυρωθῇ, o ἵνα φραγελλωθεὶς σταυρωθῇ). L. Wenger, *Die Quellen des römischen Rechts* (1953), p. 287, nota 11, ha reconocido que el giro empleado por los evangelistas «le entregó para que le crucificasen» no es otra cosa que una circunlocución para designar el anuncio de la sentencia de muerte, es decir, que significa lo mismo que: «Le condenó a muerte de cruz.» Así pues, se dice que la sentencia de muerte tuvo efecto después de la flagelación.

2. San Lucas (Pilato dice tras la devolución de Jesús por Herodes): «Le corregiré y le soltaré» (Lc., 23, 16). Estas mismas palabras las repite Pilato inmediatamente antes

Bibl. Sacra, 82 (1925), pp. 314-320, cuya interpretación no es clara. Pickl, *o. c.*, p. 116, dice: «Caifás, judío y Sumo Sacerdote, tenía muchas más posibilidades que tú para conocer que yo soy de arriba; *por esto* su culpa, la culpa de condenarme y de entregarme a ti, es mayor.»

= plafuor. El piensa / decide, pero Dios ya tenía pre-visto el final.

de soltar a Barrabás (Lc., 23, 22). Por lo tanto, la flagelación es meramente propuesta por Pilato, pero no se dice que se llegase realmente a realizar.

3. San Juan (tras el fracaso de la propuesta de amnistía): «Tomó entonces Pilato a Jesús y mandó azotarle.» Aquí la flagelación se presenta claramente como una pena independiente de la crucifixión. Tras haberse realizado la flagelación se prosigue el juicio ante Pilato y sólo entonces se da la sentencia de muerte, a continuación de la cual comienza el camino hacia la cruz. San Juan parece dar una cierta importancia a la separación real y temporal entre la flagelación y la crucifixión, ya que señala ambos actos temporalmente con el adverbio «entonces». Tras la perícopa de Barrabás se dice: «Tomó entonces Pilato a Jesús y mandó azotarle». (19, 1). Y tras haber narrado San Juan cómo Jesús fué escarnecido, presentado al pueblo por Pilato, interrogado de nuevo y finalmente cómo el pueblo amenazó a Pilato con denunciarle al César, dice terminantemente: «Entonces se lo entregó para que lo crucificasen» (19, 16).

Por lo que toca a la versión de San Lucas, hay que suponer que no narra la realización de la flagelación porque quiere hacer aparecer a Pilato de la mejor manera posible. El problema es saber si es el Evangelio de San Marcos-San Mateo o el de San Juan el que nos describe la flagelación en el momento histórico exacto en que sucedió. En favor de San Marcos-San Mateo puede decirse que, según la práctica criminal romana, a la crucifixión precedía siempre la flagelación. Pero hay que tener en cuenta que la flagelación, como pena anexa a la crucifixión, sólo podía realizarse cuando la sentencia de muerte ya había sido dictada. Como ya se ha dicho, las únicas palabras de San Marcos-San Mateo que pueden considerarse como una descripción de la sentencia de muerte son: «Y a Jesús (después de haberle azotado) lo entregó para que le crucificasen.» Así pues, bien considerado, en San *Marcos-San Mateo existe el siguiente esquema*: Liberación de Barrabás — flagelación de Jesús — condenación a muerte de cruz. Si, pues, de la misma versión de los sinópticos hay que deducir que la flagelación fué una pena independiente y que *entre su realización y el final del proceso pudieron tener* lugar otros actos, nada nos impide conceder crédito a la versión del evangelio de San Juan, que entre la flagelación y la condenación introduce una serie de sucesos. Es claro que la flagelación no se realizó dos veces. Si Jesús hubiese sufrido

un segundo castigo no se habría podido admirar más tarde Pilato de la rápida muerte de Jesús en la cruz (cf. Mc., 15, 44).

Más difícil es colocar en su orden la escena del escarnio. El problema es el siguiente: ¿Tuvo lugar el escarnio (coronación de espinas) antes o después del anuncio de la sentencia de muerte? (San Lucas pasa también por alto este episodio probablemente para favorecer a los romanos.) Como en San Marcos-San Mateo «la entrega a la crucifixión», es decir, el anuncio de la sentencia de muerte, ya ha tenido lugar, y los soldados tras el escarnio condujeron a Jesús a la crucifixión, los sucesos se desarrollan en este orden: Condenación-escarnio-crucifixión. De hecho se podría entender muy bien el escarnio en estas circunstancias. Jesús acaba de ser condenado como «rey de los judíos». Pilato se ha retirado. Se están haciendo los preparativos para la ejecución; la pausa que entretanto resulta la aprovechan los soldados para representar una tosca comedia con el condenado al que han llevado al Pretorio. Además podemos suponer que los soldados difícilmente se habrían atrevido antes de la condenación de Jesús a hacer objeto de su salvaje y cruel escarnio a aquel a quien el procurador protegía de manera tan extraña; y esto aun prescindiendo de que la continuación del proceso no podía ser retrasada por ellos a gusto suyo.

¿Y por qué cuenta la flagelación en todo caso?

Por el contrario, San Juan pone el escarnio inmediatamente tras la flagelación, a la que caracteriza claramente como pena coercitiva. Se podría pensar que San Juan ha puesto estas dos escenas una a continuación de otra porque en ambos casos entran en acción los soldados (composición sistemática o por protagonista). Mas la narración del escarnio no puede separarse fácilmente del contexto en que se halla. El escarnio se da como presupuesto en la escena siguiente del proceso narrada por San Juan. Cuando Jesús es presentado de nuevo al pueblo llevaba la corona de espinas y el manto de púrpura. Según San Juan, pues, la flagelación, lo mismo que el escarnio, tuvo lugar con toda seguridad antes del anuncio de la sentencia de muerte.

Así pues, hay que distinguir, en lo referente al orden de la escena del escarnio, dos versiones que no pueden sin más ser reducidas a una. El historiador debe preguntarse cuál de las dos versiones es la exacta históricamente o al menos la más verosímil. Si se decide por la de los sinópticos tendrá que ver en la sucesión flagelación-escarnio-condenación de Jesús en San Juan una técnica sistemática y en Jn., 19, 5 un

añadido motivado por la adaptación. Pero si, por el contrario, se considera la versión de San Juan como la más exacta, al relato sinóptico se le podría atribuir la intención de terminar primero la narración del proceso y después poner las escenas secundarias, que no pertenecen propiamente al proceso. En este caso existe una pequeña desigualdad textual que hay que tener en cuenta, en cuanto que Mc., 15, 20 no parece dejar ningún espacio de tiempo para los sucesos narrados por San Juan tras el escarnio. El camino hacia la cruz comenzó según San Marcos-San Mateo inmediatamente después del escarnio: «Después de haberse divertido con él, le quitaron la clámide, le pusieron sus vestidos y le llevaron a crucificar.» No puede, pues, resolverse este problema de manera completamente satisfactoria. Aunque en favor de la versión sinóptica hablan algunas consideraciones históricas y psicológicas, se deberá dar la preferencia a la versión de San Juan, puesto que es más detallada.

LA SENTENCIA DE MUERTE DICTADA POR PILATO

PILATO no llegó a realizar su proyecto. Tan pronto como los judíos se dieron cuenta de que intentaba sobreponerse de una manera definitiva a sus exigencias, jugaron su última y más importante carta: «Si sueltas a ése no eres amigo del César; todo el que se hace rey va contra el César» (Jn., 19, 12). Se atreven, pues, a amenazarle abiertamente con que le denunciarán al César.

Esta situación resulta grotesca. El más alto funcionario imperial de Judea es acusado de falta de fidelidad al César por los representantes de una nación en la que existía más que en ninguna otra un odio encarnizado contra la tiranía romana. A pesar de lo absurdo de la situación el procurador no podía descuidarse. Los judíos eran capaces de tomar en serio el asunto y esto podría tener fatales consecuencias para él. Si le acusaban en Roma de haber dejado en libertad a un hombre que se hacía pasar por rey de los judíos, el César podría sospechar de él que le era infiel y que protegía a elementos adversos al Imperio Romano y al César. Dadas las circunstancias le sería muy difícil defenderse de esta acusación. Hasta le podrían juzgar y condenar como reo de lesa majestad. En estos asuntos Roma obraba sin consideraciones. Precisamente del César Tiberio se cuenta que obraba severísimamente en cualquier asunto que pudiera poner en peligro su gobierno, y que castigaba inflexiblemente el más leve asomo de infidelidad[1].

[1] Suetonio, *Tiberio*, 58: «Judicia maiestatis atrocissime exercuit»; ib. 61: «Sub quo... omne crimen pro capitali recipiebatur etiam paucorum simpliciumque verborum.» — Tácito, *Ann.*, 3, 38: «... addito maiestatis crimine, quod tum omnium accu-

La resistencia de Pilato sucumbió ante esta infame acusación de los judíos. Era mayor su miedo al cruel y suspicaz César que su respeto a la misteriosa persona del acusado. Le pareció más importante su seguridad personal que la santidad del Derecho. Mandó, pues, sacar a Jesús del Pretorio, subió al tribunal y se sentó[2] en la silla de juez (Jn., 19, 13) para pronunciar su sentencia *e superiori* y públicamente en presencia del acusado. Esta sentencia no correspondía a sus convicciones, pero la amenaza de los

sationum complementum erat.» — E. Bammel, *Theol. Lit. Ztg.*, 77 (1952), p. 209, nota 1, cree que esto no aclara satisfactoriamente el proceder de Pilato: «Sólo en una situación crítica podría convertirse el proceso de Jesús en una trampa para el procurador»; mas esta situación existía desde la caída de Seyano (año 31). Bammel admite que Tiberio era muy susceptible a cualquier ataque contra su gobierno, pero que los datos referentes a esta suspicacia se refieren a la especial situación de la capital y que, por lo demás, aun en caso normal habría habido una investigación ordinaria del asunto. Pero Pilato, que al final expió todas sus culpas de una vez, ¿no debía esperar con mucho miedo una «investigación ordinaria»? El destino de Agripina la mayor, la nieta de Augusto, que en el año 29 fué desterrada a la isla Pandataria, donde murió de hambre el año 33 (Tácito, *Ann.*, 5, 3 s.; 6, 25; 14, 63; Suetonio, *Tiberio*, 53), prueba lo peligrosa que era en el reinado de Tiberio aun la simple sospecha de traición, y esto ya antes de la caída de Seyano. — E. Koestermann, «Die Majestätsprozesse unter Tiberius», *Historia*, 4 (1955), páginas 72-106, demuestra que Tácito no exagera en sus datos ni presenta el hecho tendenciosamente; cf. también F. B. Marsh, *The Reign of Tiberius* (1931), pp. 298 s., R. S. Rogers, *Criminal Trials and Criminal Legislation under Tiberius* (1935).

[2] La expresión griega también podría traducirse: Pilato le colocó (a Jesús) en la silla de juez; así A. Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums u. der Apokalypse des Petrus* [2](1893), páginas 63 s., P. Corssen, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 15 (1914), páginas 338-340; A. Loisy, *Le quatrième Évangile* (1903), páginas 867 s.; G. H. C., MacGregor, *The Gospel of John* (1928), página 342; J. Bonsirven, *Bíblica*, 33 (1952), pp. 512 s., y A. Kurfess, ib. 34 (1953), p. 271. En este caso la escena Jn., 19, 13 s., sería una repetición de la escena del *Ecce Homo*, 19, 4 s., pero en forma más grotesca todavía. Mas no es creíble que Pilato hiciese un segundo intento de salvar a Jesús ridiculizando su exigencia de rey. Para más detalles cf. J. Blinzler, «Der Entscheid des Pilatus — Executionsbefehl oder Todesurteil?», *Münch. Theol. Zschr.*, 5 (1954), pp. 171-184, especialmente pp. 176-181.

judíos la había hecho inevitable. Despechado por tener que hacer algo tan ignominioso, Pilato procuró dar a su sentencia una forma tal que hiriese a los judíos. En vez de decir, reconociendo la culpa del acusado: «Se ha hecho rey de los judíos», se sirvió de estas irónicas palabras: «Ahí tenéis a vuestro rey» (Jn., 19, 14). Con ello aparentó reconocer la pretensión real de Jesús a quien iba a condenar como criminal político. Como si dijese: Este traidor es vuestro rey. Así «se vengó Pilato de la fingida fidelidad al César de los judíos calificándoles a todos de traidores»[3]. Y cuando la turba enojada gritó: «¡Quita, quita! ¡Crucifícale!», se aprovechó de esta respuesta para recalcarles por medio de una irónica pregunta que la sentencia de muerte que iba a pronunciar la daba accediendo a la expresa petición de ellos y que por tanto sobre ellos caía toda la responsabilidad: «¿A vuestro rey voy a crucificar?» Pero también los jefes judíos supieron representar su papel y pararon el golpe con estas intencionadas palabras: «Nosotros no tenemos más rey que el César» (Jn., 19, 15).

Sólo ahora anunció Pilato la pena adecuada al delito que ya había admitido. El *crimen laesae maiestatis* era castigado con la muerte, y en las provincias por lo general con la muerte de cruz. Sin embargo, el modo de realizar la condena era determinado por el juez romano. Cuando se condenaba a muerte de cruz se usaba esta fórmula: *Ibis in crucem* (Irás a la cruz)[4]. Los evangelistas no nos dicen expresamente que Pilato pronunciase una formal sentencia de muerte. De esto han querido deducir algunos investigadores que la decisión de Pilato no fué una sentencia de muerte en el sentido técnico, sino tan sólo un mandamiento de ejecución con el que aprobaba la sentencia del Sanedrín[5] o simplemente una entrega del reo a los judíos[6].

[3] Aicher, o. c., p. 51.

[4] Petronio, *Sát.*, 137, 9 (Buecheler): «Ibis in crucem». Plauto, *Mostell.*, III, 2, 63 (§ 850): «Abin hinc in malam crucem.»

[5] A esta opinión pertenecen los autores citados en la p. 18 y ss., como defensores de la segunda opinión.

[6] Así sobre todo Rosadi, o. c., p. 220: «¿A vuestro rey voy a crucificar? Esta fué la última palabra del juez. Ni el más

Esta última suposición es sin duda falsa, pues se basa en el prejuicio de que los evangelistas deberían haber relatado con detalle cada uno de los pasos esenciales del proceso. Esto supone desconocer por completo la intención de los evangelios, a los que no les interesa relatar el proceso protocolariamente, sino mostrar la significación sagrada de los hechos. De Josefo podríamos esperar con razón esto, ya que habla innumerables veces de ejecuciones y a menudo con mucho detalle[7]. Sin embargo, sólo rara vez menciona las palabras de la condena o el hecho de pronunciarlas. Sería injustificado deducir de aquí que en estos casos se trata de ejecuciones sin condena. Del mismo modo sería falso querer sacar una conclusión semejante del hecho de que los evangelistas no hagan mención expresa de la sentencia de muerte. Si, como dice Rosadi, las últimas palabras de Pilato fueron: «¿A vuestro rey voy a crucificar?», resultaría incomprensible el que fueran soldados romanos los que realizaron la crucifixión, así como el que se publicase la pena de muerte en la cruz. Ambos hechos prueban claramente que Pilato llevó el proceso has-

leve intento de dar un fundamento a su decisión, que era en verdad una capitulación. Los evangelistas dicen tan sólo que soltó a Barrabás y entregó a Jesús.» El abogado italiano Antonio Quartulli ha sostenido en su estudio «Il profilo giuridico della tragedia di Gesù» (aparecido en la revista *Eloquenza* (1937), estudio que el autor de este libro sólo conoce por Manassero, o. c., páginas 281-287) que el proceso ante Pilato terminó con la absolución de Jesús y que a consecuencia de esto se produjo una tumultuosa discusión entre la plebe y el juez, el cual acabó por ceder a las exigencias de la turba entregándoles a Jesús, pero sin dar una verdadera sentencia de muerte. — Cf. también R. Gutzwiller, *Jesus der Messias* (1949), p. 318: «Pilato entregó a Jesús a los judíos, es decir, permitió a los judíos realizar la sentencia que ellos habían dictado». Sin embargo, en la p. 321 habla Gutzwiller de una condenación dada por Pilato. — J. Michl, «Der Tod Jesu», *Münch. Theol. Zschr.*, 1 (1950), pp. 5-15, especialmente, p. 8: «Pilato podía condenar o absolver a Jesús; *si* bien se examina, no hizo ni una cosa ni otra, sino que le entregó a la voluntad del Sanedrín y del pueblo para que lo crucificasen, pero al parecer sin dar su propio veredicto.» Daniel-Rops, o. c., p. 616: «No se atrevió a dar una sentencia; únicamente entregó a Jesús a la crucifixión.»

[7] Véanse algunos ejemplos en la p. 285, nota 15.

ta el final. Tampoco es sostenible la opinión de que Pilato se redujo a revisar la sentencia judía y ordenar finalmente su realización. A primera vista esto parece confirmado por la expresión que usan todos los evangelistas al relatar la decisión final de Pilato: «Entregó a Jesús para que lo crucificasen.» San Juan añade a la palabra «entregó» el dativo «a ellos» (los judíos); San Lucas dice «a su voluntad» (Mc., 15, 15; Mt., 27, 26; Jn., 19, 16; Lc., 23, 25). Más adelante se demuestra que fueron soldados romanos y no judíos los que crucificaron a Jesús. El «entregar» no está dicho, pues, en un sentido material, sino figurado, que San Lucas aclara con su observación[8]. La palabra «entregó» pone de relieve el hecho de que Pilato accedió con su decisión al deseo de los judíos. Mas esta sola palabra no explica si la decisión fué una confirmación de la sentencia de los jueces judíos o una sentencia independiente. Tal vez los evangelistas escogieron esta fórmula porque es la usada en el texto de los LXX de Is. 53, 6 y 12 al hablar de la muerte del siervo de Dios[9]. Para la primitiva tradición era más importante hacer resaltar que en la decisión de Pilato se había cumplido la profecía del Antiguo Testamento que determinar si fué o no fué una formal sentencia de muerte. Pero existen otros indicios de que la sentencia de Pilato fué una verdadera sentencia en sentido jurídico. Las narraciones de Josefo y de Tácito y la alusión a la sentencia de muerte romana que hace San Lucas en 24, 20[10] se entienden principalmente en este sentido, aunque por sí solas no basten a resolver el problema. Lo

[8] Por ello está equivocado Drossaart Bentfort, o. c., p. 53, nota 6, al decir que el término «entregar» era el vocablo jurídico para significar la entrega del condenado al centurión, que era el *exactor mortis*.

[9] R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (1954), que de todas maneras no está seguro de su opinión; cf. por el contrario E. Lohse, *Märtyrer u. Gottesknecht* (1955), página 133, nota 3: «El que los sinópticos al narrar la Pasión hablen muchas veces de la entrega propia del Hijo del Hombre se debe probablemente a un intento consciente de acomodarse a Jer., 53»; J. Jeremias, *Th. W.*, V, p. 708.

[10] Cf. lo dicho en las pp. 37-43 y lo que se dirá en las páginas 344 s.

que más fuertemente apoya esta opinión es lo que nos dice San Juan. Según él, Pilato pronunció su sentencia desde *la silla* de *juez* (19, 13). *Las sentencias* de muerte debían pronunciarse desde la silla de juez, mientras que todas las demás podían pronunciarse *de plano*[11]. No es verosímil que Pilato subiese a la silla de juez sólo para confirmar la sentencia de muerte judía y ordenar su realización[12]. Todos los evangelios dejan en claro que Pilato se decidió sólo tras una enconada lucha con los judíos que acusaban a Jesús. San Juan (19, 12 s.) nos dice que lo que le decidió fué la amenaza judía de denunciarle ante el César. En tal situación es inimaginable que Pilato anunciase de una manera solemne la sentencia que le había sido arrancada. Si, pues, Pilato subió al tribunal, lo hizo porque esto pertenecía al ritual del proceso, es decir, porque iba a pronunciar una sentencia de muerte. El dato claro de San Juan de que Pilato subió al tribunal se halla confirmado por San Mateo (27, 19), que nos dice que el Procurador se había sentado en la silla de juez ya durante el proceso. Por lo tanto, queda excluído que Pilato pronunciase su última palabra *de plano*. Además la formulación de la culpa con la que acaba el proceso de Pilato es distinta de la que había servido de base a la sentencia judía. El delito de que se acusó a Jesús en el proceso ante el Sanedrín fué el de blasfemia. Por el contrario, el interrogatorio delante del tribunal romano tuvo por base el delito de lesa majestad, delito del que Jesús fué finalmente declarado culpable. Pilato comienza su interrogatorio con esta pregunta: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (así dicen todos los evangelios). No pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el hijo de Dios?», lo que sería natural si se tratase tan sólo de revisar la sentencia judía. San Lucas aclara el sentido de la nueva acusación (23, 2). En la declaración de culpabilidad que Pilato dió al final calificó a Jesús como «rey de los judíos»

[11] Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899), p. 447.

[12] Así W. v. Ammon, «Das Strafverfahren gegen Jesus von Nazareth», *Nachrichten d. Evang. Luth. Kirche in Bayern*, 8 (1953), página 72. — Daniel Rops, o. c., p. 616, sospecha que Pilato subió a la silla de juez «para restablecer su autoridad».

(Jn., 19, 14). Donde aparece sobre todo esta acusación política es en la inscripción de la cruz, que es atestiguada por los cuatro evangelistas. Así pues, mientras en el proceso ante el Sanedrín se trataba de un delito religioso, el juez romano *investigó* desde el principio hasta el final la existencia de un delito político. La diferencia entre estas dos acusaciones no desaparece por el hecho de que se redujesen *casualmente* a un mismo hecho: la pretensión de Jesús de ser el Mesías, el Hijo de Dios. La circunstancia de que el título de Mesías tuviese también un contenido político fué aprovechado por los judíos, que veían en ello un cómodo camino para acusar a Jesús ante Pilato. Pero sin duda el proceso ante Pilato se habría desarrollado de la misma manera y tendríamos que juzgar del mismo modo la relación entre ambos procesos, si el Sanedrín hubiese condenado a Jesús no por su propio testimonio mesiánico, sino por cualquier otra declaración blasfema (por ejemplo, por pronunciar el nombre de Dios). En el proceso romano se trata de un delito totalmente distinto del delito del proceso judío. Por ello, la decisión del procurador no pudo ser una simple confirmación administrativa de la sentencia de muerte dada por los judíos, sino una nueva sentencia con un nuevo proceso y según el Derecho romano. Esta opinión es defendida también por autores modernos que han investigado el proceso de Jesús a la luz de la historia del Derecho antiguo, v. gr., por Robert Besnier, profesor de Historia del Derecho en la Sorbona, y por Leopold Wenger, el prestigioso conocedor del Derecho antiguo[13].

[13] R. Besnier, «Le procès du Christ», *Rev. d'Hist. du Droit*, 18 (1950), pp. 191-209, especialmente 202 s. — L. Wenger, *Die Quellen des römischen Rechts* (1953), pp. 287 s.; cf. página 287, nota 11: «Se ha dicho que el proceso ante Pilato terminó con una simple aprobación de la sentencia judía y no con una formal sentencia de muerte dictada por el procurador; mas tras un proceso romano esto no puede sostenerse, a pesar de todas las concesiones que deban hacerse a causa de la débil actitud de Pilato.» Aunque las expresiones de los evangelistas son inexactas «el hecho de que todos los evangelios coincidan en usar la palabra *παρέδωκεν* deja en claro que querían indicar una sentencia de muerte» (ib.). Con la misma seguridad habla Steinwenter, *Jura*, 7 (1956), p. 265: «Difícilmente puede dudarse de

Las palabras «Le entregó a la crucifixión» (Mc., 15, 15 y paralelos) hay que entenderlas, pues, como una manera de designar la sentencia de muerte. Si los evangelistas hubiesen estado interesados en el aspecto jurídico de los hechos, habrían dicho simplemente: «Le condenó a muerte de cruz» o, de manera directa, «Dijo: *Ibis in crucem*». La sentencia era inmediatamente válida y no necesitaba de confirmación imperial. Es verdad que en principio se podía apelar al César contra la sentencia de un delegado imperial, pero casi siempre, y es de suponer que también en el caso de Jesús, esta posibilidad era excluída de antemano por la delegación, que tenía por fin descargar al César de estos trabajos[14]. El momento de la ejecución lo designaba el juez. Por regla general se realizaba inmediatamente después de la sentencia[15]; en las provincias se hacía muy raramente excepción a esto. El retrasar la ejecución de Jesús hubiera resultado inoportuno, dada la actitud amenazadora de los judíos. El decreto dado por el Senado el año 21, de que debía intercalarse un plazo mínimo de diez días entre el pronunciamiento de una sentencia y su realización, valía solamente para las sentencias de muerte dadas por el Senado, pero no para las dadas por los procuradores[16].

La ejecución se realizaba dando el procurador a un oficial o a un soldado la orden de conducción del reo. El

que Pilato dictó una sentencia de muerte a pesar de la tendencia de los evangelistas de aminorar su culpa. No puede creerse que dió una simple sentencia de delibación, como suponía R. Mayr-Hartung. La hipótesis de una simple sentencia de ejecución o de un mandamiento de ejecución se aparta de todas las interpretaciones modernas y carece de pasajes paralelos que la prueben contundentemente.» Lo mismo dice Manassero, o. c., pp. 335 s. Para más detalles sobre el problema cf. Blinzler, o. c., páginas 171-184.

[14] Dig., 49, 2, 1, 4: «Interdum Imperator ita solet iudicem dare, ne liceret ab eo provocare.» — Mommsen, o. c., pp. 276 y 468.

[15] Tácito, *Ann.*, 3, 51; 14, 64; cf. Codex, 9, 4, 5: «De his, quos tenet carcer, id aperta definitione sancimus, ut aut convictos velox poena subducat, aut liberandos custodia diuturna non maceret.»

[16] Tácito, *Ann.*, 3, 51; Suetonio, *Tiberio*, 75.

pelotón al que Jesús fué entregado constaba de cuatro soldados y de un centurión que los mandaba. Debían de pertenecer a alguna cohorte auxiliar, ya que el procurador no disponía de legiones, sino sólo de tropas auxiliares. Las tropas auxiliares del procurador de Judea se reclutaban entre la población no judía de Palestina, es decir, principalmente de sirios y samaritanos, que en su mayoría eran enemigos encarnizados de los judíos. Tal vez inmediatamente después del proceso de Jesús Pilato condenó a los dos «ladrones» que con él fueron crucificados. Como el proceso contra Jesús comenzó muy temprano, no se puede pensar que el proceso contra éstos dos hombres hubiese tenido lugar antes del proceso de Jesús. También es posible que hubiesen sido condenados la víspera, pero esto es menos probable, ya que en este caso se les habría ejecutado el día anterior.

Los soldados devolvieron a Jesús sus vestidos (Mc., 15, 20) para que se los pusiese en lugar del manto de púrpura que había llevado desde la escena del escarnio (Jn.) [17]. En otras partes los condenados a muerte de cruz eran conducidos desnudos al lugar del suplicio y se les azotaba durante el camino, a la vez que tenían que llevar el madero[18]. Tal vez no se realizó esto en el caso de Jesús porque ya había sido antes azotado. También es posible que los romanos evitasen en Judea el conducir desnudo a un delincuente por las calles de la ciudad[19], ya que los

[17] San Juan no dice que le quitasen el manto de púrpura, mas lo da por supuesto en 19, 23.

[18] Valerio Máx., 1, 7, 4: «... verberibus mulctatus sub furca ad supplicium.» Dionisio Hal., 7, 69 (1479): «Le acompañaban azotándole desnudo.» Cf. el episodio que se encuentra en Josefo, *Ant.*, 19, 4, 5, § 270: «Cerea y Lupus, los asesinos de Calígula, fueron desnudados antes de ser conducidos al lugar del suplicio. Lupus se quejó del frío; pero su compañero le contestó que no debía tener más frío que un lobo.» (Lupus = lobo.)

[19] U. Holzmeister, *Historia aetatis N. T.*, ²(1938), p. 107, sospecha que existía este *privilegium Iudaicum;* se apoya para ello en Josefo, *Ant.*, 20, 6, 3, § 136 (*Bell.*, 2, 12, 7, § 246), donde se cuenta que el tribuno Celer antes de ser ejecutado, fué paseado por todas las calles de Jerusalén y expuesto a la vista del público, mas no se dice que fuera desnudado.

judíos consideraban esto indecoroso. Nada se nos dice de que le quitasen la corona de espinas, por lo que ya desde el siglo II o III es corriente la opinión de que Jesús *murió con la corona de espinas sobre la cabeza*[20]. Pero probablemente ésta, como las demás insignias de escarnio, fué retirada antes de la conducción de Jesús al lugar del suplicio[21]. Pilato había consentido aquella mascarada porque esperaba con ella dar un giro favorable al problema del acusado (Jn., 19, 4 s.); pero esto ya había pasado. Además, no les podía estar permitido a los soldados romanos un escarnio público del judaísmo. En el caso de Jesús se prescindió de la flagelación que precedía inmediatamente a la crucifixión romana, porque ya había sufrido antes esta pena[22]. El repetirla hubiese sin duda acabado con Jesús. Además, los judíos tenían mucho interés en que Jesús acabase su vida en la cruz como «maldito de Dios».

[20] *Los testimonios están reunidos* en Innitzer, o. c., pp. 271-273. Algunos textos orientales (D c; y de manera parecida el sirio curetoniano) añaden a Lc., 23, 37, que los soldados se burlaron de Jesús, *cuando ya estaba crucificado*, poniéndole una corona de espinas. Aquí se halla una reminiscencia de Mc., 15, 17 (Mt., 27, 29; Jn., 19, 2). San Lucas pasó por alto el escarnio de la soldadesca romana; la interpolación fué añadida a un lugar posterior, allí donde el evangelio de San Lucas nombra por vez primera expresamente a los soldados romanos en la narración de la Pasión.

[21] Se inclinan por la opinión contraria, v. gr., B. K. Kastner, *Jesus vor Pilatus* (1912), pp. 61 s., y U. Holzmeister, *Zschb. f. Kath. Theol.*, 39 (1915), p. 351. Pero la vieja tradición cristiana (el evangelio de Nicodemo, Tertuliano, Orígenes) no tiene claramente un fundamento histórico, y el argumento exegético — el que los evangelios hablan expresamente de que le quitaron el manto de púrpura, pero no dicen nada de la corona; de lo cual se deduciría que Jesús fué dejado con ella — no tiene valor. *Tampoco se habla* de que le quitasen el *cetro*, y, *sin embargo*, Jesús no lo tuvo ni en el camino hacia la cruz ni en la cruz.

[22] Regnault, o. c., pp. 184 s., supone que hubo una doble flagelación, que nombran respectivamente la primera San Juan y San Lucas y la segunda San Marcos y San Mateo. Mas estos datos no favorecen esta opinión. Cf. el Apéndice XIII.

LA CRUCIFIXIÓN

No sólo del cuerpo, sino también del pensamiento, ojos y oídos de los ciudadanos romanos debe permanecer alejada la palabra cruz», dijo una vez el más insigne orador romano, Marco Tulio Cicerón[1]. Todos los antiguos estaban de acuerdo en que la crucifixión es uno de los suplicios más espantosos que la crueldad humana ha imaginado. El mismo Cicerón la llama en otro lugar «la pena de muerte más terrible y cruel»; Tácito habla de ella como de un «suplicio de esclavos», y Josefo como «de la más miserable de todas las muertes»[2]. La triste gloria de haber inventado este suplicio o al menos de haberlo usado de una manera oficial y constante parece corresponder a los persas[3]. Tal vez se servían de este suplicio porque la tierra, consagrada a Ormuz, no debía mancharse con el cuerpo de un ajusticiado. Más tarde fué empleado también por Alejandro Magno y los Diádocos — parece que en la misma Grecia no se usaba —, y sobre todo por los fenicios. De Cartago pasó a los romanos, que la aplicaban a los grandes delincuentes, como por ejemplo esclavos fugados o sediciosos[4]. En las provincias romanas era este suplicio uno de los

[1] Cicero, *Pro Rabirio*, 5, 16: «Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus.»

[2] Cicero, *In Verrem*, II, 5, 64, 165: «... crudelissimi taeterrimique supplicii.» — Tácito, *Hist.*, 4, 11: «servili supplicio expiavit»; cf. 2, 72. — Josefo, *Bell.*, 7, 6, 4, § 203.

[3] Herodoto, 1, 128; 3, 132. 159. 125. — Tucídides, 1. 110, 3.

[4] Livio, 25, 35; 30, 43.

medios más seguros para mantener el orden y la seguridad. La historia nos habla de un número incontable de crucifixiones en la levantisca provincia de Judea. Ya citamos el caso de Quintilio Varo, que condenó de una vez a dos mil judíos a la cruz. Hacia el año 46 el procurador Tiberio Alejandro, judío renegado y sobrino del famoso filósofo Filón, mandó crucificar a Santiago y Simón, los dos hijos de Judas el Galileo, jefe de los rebeldes[5]. Ummidio Quadrato, gobernador de Siria, crucificó en el año 52 a 53 a todos los revoltosos cautivados en Samaria por el procurador Cumano[6]. Según Josefo, el número de los sediciosos que el procurador Félix mandó crucificar durante su gobierno, del 52 al 60, fué «incontable»[7]. El último procurador Gesio Floro (del año 64 al 66) aplicó este suplicio también a caballeros romanos de ascendencia judía[8]. Durante el asedio de Jerusalén fueron crucificados diariamente quinientos prisioneros judíos y a veces más en todos los sitios posibles delante de la ciudad, de tal manera que al final faltaba madera para las cruces y lugar para colocarlas[9]. Este ignominioso suplicio no podía ser aplicado a los ciudadanos romanos[10]. Pero cada vez más, sobre todo en tiempo de la decadencia del Imperio, hubo gobernadores absolutistas que no hicieron caso de esta prohibición. Así lo prueba el ejemplo de Gesio Floro o el más conocido del tristemente célebre Verres, el cual, siendo gobernador de Sicilia, mandó crucificar a un ciudadano romano en la carretera de Mesina mirando hacia Italia para mostrarle de una manera drástica la inutilidad de su ciudadanía romana.

En el derecho criminal judío no se conocía la crucifixión. El colgar de un palo a los idólatras o blasfemos apedreados, cosa prescrita por el Derecho judío, no era una pena de muerte, sino una pena añadida después de la

[5] *Ant.*, 20, 5, 2, § 102; cf. E. G. Turner, «Tiberius Iulius Alexander», *Journ. of Roman Studies*, 44 (1954), pp. 54-64; V. Burr, *Tiberius Iulius Alexander* (1955).
[6] *Bell.*, 2, 12, 6, § 241.
[7] *Bell.*, 2, 13, 2, § 253; *Ant.*, 20, 8, 5, § 161.
[8] *Bell.*, 2, 14, 9, § 308.
[9] *Bell.*, 5, 11, 1, § 451.
[10] Cicerón, *In Verrem*, II, 5, 62, 126 ss.

muerte, pena que, según el Deut., 21, 23 (LXX), sellaba a los ajusticiados con la maldición divina: «Todo el que cuelga de un madero es maldito de Dios»[11]. Los judíos aplicaban esta frase también a los crucificados. Si la crucifixión era considerada por el mundo pagano como el más ignominioso e infamante de los suplicios, los judíos consideraban al crucificado además como maldito de Dios. Hay que tener en cuenta este especial concepto religioso para entender por qué los judíos exigieron para Jesús precisamente *la muerte de cruz*. San Pablo nos muestra en la carta a los Gálatas (3, 13) cómo acabaron los cristianos con el escándalo de que Jesús hubiese muerto como maldito de Dios. Según las circunstancias, y a veces también según *el capricho del verdugo*, la crucifixión se realizaba de diversas maneras[12]. La opinión muy extendida de que el condenado era sujetado a la cruz ya lista — bien estuviese ésta tendida en el suelo, bien estuviese en pie — es *inexacta*. Los *hechos se desarrollaban ordinariamente* (y por tanto podemos suponer que también sucedió así en el caso de Jesús) de la siguiente manera: El condenado era desnudado y — tras ser azotado, lo que en el caso de Jesús ya había tenido lugar *antes* —, *tendido en tierra* con los brazos extendidos, era clavado al travesaño que él *mismo* había debido portar al lugar del suplicio[13]. El travesaño era entonces levantado juntamente con el cuerpo y suje-

"maldito de Dios"

[11] Cf. sobre esto J. Scharbert, «Fluchen und Segnen im A. T.», *Biblica*, 39 (1958), pp. 1-26, espec., p. 12.

[12] Véase el Apéndice XIV.

[13] Artemidor, *Oneir.*, 2, 56: «El que debe ser sujetado a la cruz debe antes llevarla.» El condenado no debía llevar toda la cruz, sino sólo el travesaño, como se deduce del hecho a menudo atestiguado de que el palo perpendicular por lo regular (o al menos muchas veces) se hallaba hincado y levantado en el lugar de la ejecución. También podría probarse esto por el hecho de que en ocasiones se da una diferencia terminológica entre el *patibulum* que el reo debía llevar y la cruz, a la que era sujetado. Bien es verdad que muchas veces, por sinécdoque, se usa el giro «llevar la cruz». Las pruebas véanse en Holzmeister, *Crux Domini atque crucifixio* (1934), pp. 17 s.; cf. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899), p. 920. — H. F. Hitzig, art. *Crux* en *Pauly-Wissowa Realencyclopädie*, IV[2], p. 1730.

tado al palo perpendicular ya fijo en tierra, al cual se clavaban los pies. Un tarugo colocado aproximadamente a la mitad del madero perpendicular sostenía el cuerpo colgante. Los textos antiguos no dicen nada de un soporte para los pies[14]. La cruz formada por los dos maderos tenía o forma de T (*crux commissa*) o forma de + (*crux immissa*). La altura de la cruz era diversa. Por lo general no era mucho mayor que la altura de un hombre, de tal manera que los pies del crucificado casi podían tocar el suelo. Bajo Calígula y Domiciano un ladrón, tristemente célebre, fué entregado en el Anfiteatro a las fieras de modo que estando colgado de una cruz pudo ser destrozado por un oso[15]. En los extraños suplicios que realizaba Nerón se envolvía a las víctimas crucificadas en pieles de fiera y se las maltrataba cruelmente[16]. En estos dos casos la cruz empleada era sin duda baja. A veces por algún motivo determinado, por ejemplo, para evitar que las bestias diesen una rápida muerte al crucificado o para que pudiese ser visto fácilmente por todos, se prefería una cruz alta. Así, por ejemplo, en España, César Galba mandó crucificar a un asesino que había apelado a su derecho de ciudadanía romana, en una cruz especialmente alta y pintada de blanco para que se le pudiese ver mejor[17]. También la cruz de Jesús debió ser más alta de lo normal. Lo prueba el hecho de que el soldado romano no acercó a Jesús la esponja empapada de vinagre con la mano, sino por medio de una caña (Mc., 15, 36). Se puede, pues, suponer que

[14] Sobre el uso del *sedile* cf. H. Fulda, *Das Kreuz und die Kreuzigung* (1878), p. 151, que de la rápida muerte de Jesús deduce que este apoyo no se empleó en su crucifixión (p. 212). Esta deducción es completamente falsa, ya que sin este apoyo no habría podido Jesús vivir durante tres horas en la cruz. Cf. Holzmeister, o. c., p. 9, y R. Schmittlein, *Umstände und Ursache von Jesu Tod* (1951), p. 26. El *sedile* está ciertamente atestiguado por San Justino, *Diál.*, 91, 2, por San Ireneo, *Haer.*, 2, 24, 4, y por Tertuliano, *Ad nat.*, 1, 12; *Adv. Marc.*, 3, 18; cf. también Innitzer, o. c., p. 264. El uso del *suppedaneum* no se puede probar antes del siglo III; cf. P. W. Schmidt., o. c., p. 393.

[15] Marcial, *Epigrammaton*, 7.

[16] Suetonio, *Nerón*, 29, 1.

[17] Suetonio, *Galba*, 9.

los pies venían a caer aproximadamente a un metro sobre el suelo. Así se comprenden también las palabras irónicas de los sumos sacedotes: «*Baje* ahora de la cruz» (Mc., 15, 32). Si del centurión se dice que estaba *frente* a él (Mc., 15, 39), no quiere esto significar que la altura del crucificado correspondiese a la del oficial que estaba en pie ante él. Pero tenemos aquí un indicio de que la cruz no era tampoco demasiado alta, ya que en este caso habría que esperar que se dijese que el centurión estaba *debajo* de la cruz. En todo caso Jesús fué en verdad «levantado» en la cruz, como había predicho[18]. No se puede asegurar, como suponían por lo general los antiguos Padres, que el palo perpendicular sobresaliese sobre el travesaño. La tablilla de la culpa sobre la cabeza de Jesús (Mt., 27, 37) podía también estar colocada en medio del travesaño, ya que naturalmente la cabeza del crucificado venía a estar más baja que los brazos.

La sujeción a la cruz se realizaba unas veces con cuerdas y otras con clavos. De los relatos de la Resurrección se deduce que Jesús fué clavado por lo menos en las dos manos, ya que se nos dice que Jesús mostró a sus apóstoles las señales de los clavos en las manos. Probablemente le fueron clavados los pies, cada uno por separado[19]. Los tormentos físicos eran mayores si el crucificado era clavado que si era simplemente atado, pero por lo común eran de menor duración, ya que la pérdida de sangre aceleraba la muerte. En el caso que nos cuentan escritores antiguos, de que había a veces crucificados que vivían varios días en la cruz, se ha de pensar que estaban atados a la cruz con cuerdas. El tiempo que se tardaba en morir dependía también naturalmente de la constitución física del condenado. El mero hecho de estar suspendido varias horas en la cruz podía producir un agotamiento tal en el condenado que, aunque se le bajase vivo de la cruz, no se le pudiese ya salvar. Josefo nos cuenta que durante el asedio de Jerusalén, en ocasión en que no se encontraba con las tropas romanas, fué aprisionado e inmediatamente crucificado

[18] Jn., 3, 14; 8, 28; 12, 32-34.
[19] Cf. Apéndice XIV.

un grupo de judíos. Al volver por la tarde del mismo día descubrió que entre las víctimas se encontraban tres judíos amigos suyos. Rápidamente intercedió por ellos ante Tito y consiguió que se les bajase de la cruz. Mas, a pesar de los cuidados médicos, sólo uno pudo ser salvado[20]. Es muy posible que a estos judíos se les hubiese clavado a la cruz. Cuando por cualquier motivo se quería acelerar la muerte del crucificado se le rompían las piernas con mazos de hierro (*crurifragium*)[21].

En el camino hacia el lugar del suplicio se colocaba al delincuente, o bien se llevaba delante de él, una tablilla en la que estaba escrita la *causa poenae*, el motivo de su condena[22]. En el reinado de Marco Aurelio un cristiano llamado Atalo fué paseado en el anfiteatro de Lyón con una tablilla en la que estaba escrito lo siguiente: HIC EST ATTALUS CHRISTIANUS[23]. La culpa de este hombre consistía, pues, en que se había confesado cristiano. Cuando la ejecución se realizaba en la cruz se colocaba bien visible en ella la tablilla con la culpa.

Según los Evangelios y los correspondientes testimonios extrabíblicos, lo que sucedió entre la condenación y la muerte de Jesús, y que nos interesa para la valoración del proceso, fué lo siguiente: Desde el Pretorio, es decir, desde el Palacio de Herodes, Jesús, junto con los otros dos condenados, fué conducido por la tropa de ejecución al lugar del suplicio. Según la costumbre romana y judía, las ejecuciones tenían efecto fuera del recinto habitado de la ciudad[24]. El lugar donde Jesús fué crucificado estaba fuera de los muros, pero no muy lejos (Jn., 19, 20) y se llamaba Gólgota = monte de las calaveras. Debía tratarse, por tanto, de un lugar con forma de cráneo, una colina o roca redonda

[20] Josefo, *Vita*, 75, § 420 s.

[21] Orígenes, *In Matth.*, 140 (P. G., 13, 1794 B). *Evangelium Petri*, 4, 14.

[22] Suetonio, *Calígula*, 32; *Domiciano*, 10.

[23] Eusebio, *Hist. eccl.*, 5, 1, 44.

[24] Lev., 24, 14; Núm., 15, 35; 3 Re., 21, 13; Hech., 7, 58. — Plauto, *Miles glor.*, II, 4, 6 s. (§ 359 s.): «Tibi esse pereundum extra portas dispessis manibus patibulum quom habebis.»

y pelada[25]. La mayoría de los arqueólogos suponen que este lugar se hallaba en el sitio que hoy ocupa la iglesia del Santo Sepulcro[26]. Esta localización es la más probable, aunque no se halla totalmente exenta de dudas. En el tiempo de Jesús este lugar estaba al norte del segundo muro. Más tarde, al construir Herodes Agripa el tercer muro, quedó dentro del recinto de la ciudad. Hasta allí debía llevar Jesús su cruz, es decir, el travesaño. Jesús realizó un trecho de este camino. Pero pronto obligaron los soldados a un tal Simón de Cirene, que volvía del campo, a tomar la carga de Jesús y conducirla hasta el lugar del suplicio (Mc., 15, 21)[27]. Por esto podemos ver que Jesús, a causa de la flagelación, estaba ya demasiado debilitado

[25] Cf. P. A. Olivan, «Perché il Calvario si chiama «monte»?», *La Terra Santa*, 28 (1953), pp. 117-122.

[26] F. M. Abel, *Syrie-Palestine* (1932), p. 575; H. Vincent, *L'authenticité des Lieux Saints* (1932), pp. 54-92; H. Lesêtre, art. «Calvaire» en *Dict. de la Bible*, II, pp. 77-87; C. Perrella, *I Luoghi Santi* (1936), pp. 345-393; G. Dalman, *Jerusalem u. sein Gelände* (1930), p. 73; A. E. Mader, art. «Calvaria» en *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, pp. 759 s.; O. Eissfeldt, art. «Golgotha» en *Rel. in Gesch. u. Gegenw.*, II^{2}, p. 1306; Joachim Jeremias, «Wo lag Golgotha und das Heilige Grab?», *Angelos*, 1 (1925), pp. 161-173; el mismo, «Golgotha u. der heilige Fels», *Angelos*, 2 (1926), pp. 74-128; M. Vosté, *De passione et morte Iesu-Christi* (1937), pp. 295-297; Goguel, o. c., pp. 454-458; J. Schmid, *Das Ev. n. Mk.*, ^{3}(1954), pp. 297-301; A. Parrot, *Der Tempel von Jerusalem. Golgotha und das heilige Grab* (1956), p. 130.

[27] San Juan, 19, 17, dice que Jesús mismo llevó su cruz. Sólo los sinópticos hablan de que también la llevase Simón (Mc., 15, 21; Mt., 27, 32; Lc., 23, 26). Según G. Wohlenberg, *Das Ev. des Mk.*, ^{3}(1930), p. 373, nota 54, «no hay razón para impugnar la usual armonización de ambas versiones». La observación de que cuando Simón fué detenido «venía del campo» puede ser un indicio de que la comitiva se encontraba en aquel momento cerca de las puertas de la ciudad. San Mateo, 27, 32, dice «al salir», lo cual lo mismo puede completarse con «del Pretorio» que con «de la ciudad». La expresión usada por San Lucas, 23, 26, «llevar detrás» difícilmente puede significar que Simón llevó la cruz juntamente con Jesús (como dice C. F. Savio, *Come fu crocefisso il Redentore* [1936], p. 11). Simón llevó él solo la cruz caminando detrás del Señor. Las tres estaciones de las caídas en la devoción del Viacrucis son legendarias; sobre esto cf. Innitzer, o. c., pp. 246-249.

para poder llevar por sí mismo el madero. Según nos cuenta San Lucas (23, 27-31), al cortejo se sumaron numerosos habitantes de la ciudad, entre los cuales había sobre todo compasivas mujeres. Según la tradición talmúdica[28], las mujeres nobles de Jerusalén acostumbraban a dar una bebida narcótica a los condenados para insensibilizarlos contra el dolor. A esta humanitaria costumbre se refieren las palabras del Antiguo Testamento: «El licor dadlo a los miserables» (Prov., 31, 6). También cuando Jesús llegó al Gólgata le fué ofrecida por mujeres judías probablemente y no por soldados romanos, ya que se trataba de una costumbre judía, una bebida narcótica, vino mezclado con mirra[29]. Jesús la rechazó (Mc., 15, 23) porque quería soportar con plena conciencia los tormentos que se avecinaban (cf. también Mc., 14, 25).

Antes de clavarle a la cruz le desnudaron. Artemidoro atestigua que los que morían en la cruz morían desnudos[30]. No se sabe a ciencia cierta si a Jesús le dejaron algún paño para cubrir las partes vergonzosas. El evangelio apócrifo de Nicodemo lo afirma. Según las ideas judías, no estaba permitido ajusticiar en público a nadie completamente desnudo. A los hombres condenados a morir apedreados se les ponía un simple taparrabos[31]. Es posible que los romanos tuviesen en cuenta también en este punto el sentimiento judío, asi como lo habían tenido en lo de permitir dar al reo bebidas insensibilizantes.

[28] Sanh., 43 a; Billerbeck, o. c., I, p. 1037.

[29] Mc., 15, 23; Mt., 27, 34, habla de «vino mezclado con hiel» en vez de «vino mirrado», sin duda para indicar que en este hecho se cumplió parcialmente el pasaje del Salmo 68, 22, LXX: «Le dieron hiel de comer.» La palabra griega χολή significa en los LXX hiel o veneno o ajenjo (así Prov., 5, 4, y Lam., 3, 15). Como San Mateo describe con esta misma palabra la mirra de que habla su modelo San Marcos se puede suponer que la usa con el significado últimamente citado. Plinio, *Hist. Nat.*, 14, 13, habla del vino mirrado; Dioscórides, I, 69, habla de la virtud aletargante de la mirra. Según el Talmud, la bebida para aletargar se componía de vino e incienso (cf. nota anterior). Probablemente estaba compuesta de diversos ingredientes.

[30] Artemidor, *Onei.*, 2, 61.

[31] *Mishna Sanh.*, VI, 3. A las mujeres se les daba un paño que les cubría la parte anterior y posterior.

La cruz en la que Jesús fué levantado se encontraba entre las de los dos ladrones (Mc., 15, 27; Jn., 19, 18). Según el código de la Mishna, no podían ser ajusticiados en un mismo día dos criminales[32]. Pero aunque esta prescripción hubiese tenido algún valor para los judíos de entonces, no lo tenía naturalmente para la autoridad romana. Es opinión corriente que los dos ladrones no fueron clavados a la cruz, sino simplemente atados[33], pero esto no puede probarse. El hecho de que sobrevivieran a Jesús prueba tan sólo que eran de una constitución más robusta que Jesús, el cual era tal vez «débil y delgado, como todo Rabí»[34]. En todo caso Jesús había llevado una vida extraordinariamente llena de privaciones y fatigas[35]. (1)

La tablilla colocada en la cruz tenía, en letras negras o rojas sobre un fondo blanco, la siguiente inscripción: Jesús Nazareno, rey de los judíos (Jn., 19, 19)[36]. Había

[32] Mishna Sanh., VI, 4.

[33] Así ya Tertuliano, *Adv. Marc.*, 3, 19. Esta opinión tiene su origen probablemente en el hecho de que los dos ladrones son designados por Lc., 23, 39, *no como crucificados, sino como* «los que pendían». Cf. sobre esto J. Schmid, *Das Ev. nach Lk.*, ²(1951), p. 281. Sobre esta expresión cf. Act., 5, 30; 10, 39; Josefo, *Bell.*, 7, 6, 4, § 202. Sólo en casos aislados se encuentra la opinión de que los ladrones fueron también clavados, así, v. gr., en Sedulio (hacia el año 450), véase C. Weyman, «Un problème d'archéologie en sujet de la Passion», *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, 2 (1911), p. 42 s. — Savio, o. c., p. 17, deduce, sin razón, del hecho de que los soldados empezaron a usar el *crurifragium* por los ladrones, que éstos, en oposición a Jesús, no fueron clavados.

[34] Klausner, o. c., p. 487; de manera semejante piensa C. F. Nesbitt, «An Inquiry into the Physical Health of Jesus», *Journal of Religion*, 22 (1942), pp. 302-312, que se refiere también a la gran difusión de la malaria en las tierras bajas del valle del Jordán y no excluye que Jesús estuviese también atacado de esta enfermedad. P. Feine, *Jesus* (1930), pp. 243 s., por el contrario, piensa que de los datos de los evangelios se puede deducir que Jesús «no era débil corporalmente».

[35] Piénsese en el ayuno de cuarenta días, en las noches pasadas en oración, en la alimentación irregular e insuficiente (Mc., 3, 20; 6, 31), en la falta de casa (Mt., 8, 20), etc.

(y en el trabajo de los carpinteros? y en los latigazos a los mercaderes; y la Sábana Santa)

[36] En el texto varían un poco los evangelios. Mc., 15, 26: «El rey de los judíos»; Mt., 27, 37: «Este es Jesús, el rey de los judíos»; Lc., 23, 38: «Este es el rey de los judíos»; Jn.,

ido escrito en tres lenguas: arameo, latín y griego, para que todos pudieran entenderlo. Estaba redactada, pues, de la siguiente manera:

JESCHUA' NAZORAJA MALKA DIJEHUDAJE
IESUS NAZARENUS REX IUDAEORUM
ΙΗΣΟΥΣ Ο ΝΑΖΩΡΑΙΟΣ
Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΩΝ ΙΟΥΔΑΙΩΝ

En la Palestina de entonces, lo mismo que en la de hoy, se hablaban tres lenguas: el arameo como lengua del pueblo, el latín, que era la lengua de las fuerzas de ocupación, y el griego, idioma común del Imperio Romano. Josefo cita muchas veces edictos de los romanos escritos en griego y en latín. En los alrededores de Roma quedan piedras sepulcrales redactadas en las mismas tres lenguas que el título de la cruz[37]. El texto era obra de Pilato, que quería, con esta maliciosa interpretación del motivo de la crucifixión, molestar a los judíos. Éstos se quejaron rápidamente. Los príncipes de los sacerdotes se presentaron a Pilato para pedirle que en vez de «rey de los judíos» mandase escribir «él ha dicho: Soy rey de los judíos». Pero Pilato permaneció esta vez inflexible y con un terminante ὃ γέγραφα γέγραφα (Lo escrito escrito está) despachó a los peticionarios (Jn., 19, 21 s.).

Tras la crucifixión permanecieron allí custodiando a Jesús los soldados que le habían crucificado (Mt., 27, 36).

19, 19: «Jesús Nazareno, rey de los judíos». Cf. P. F. Regard, «Le titre de la croix», *Revue Archéol.*, 28 (1928), pp. 95-105. El negar la historicidad de la inscripción de la cruz es uno de los abusos de la crítica (cf. W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913), página 56; R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* [2](1931), pp. 293 s.); contra esto hablan, entre otros, W. Brandt, *Die evangelische Geschichte u. der Ursprung des Christentum* (1893), p. 202, Ed. Meyer, o. c., I, p. 193, Montefiore, o. c., página 381, y M. Dibelius, *Jesus* (1939), p. 81 («Las más antiguas comunidades de cristianos conocieron testigos oculares de la crucifixión y por ello podemos dar completa fe al dato de que la culpa de Jesús fué estampada en la cruz»).

[37] Cf. Th. Hopfner, *Die Judenfrage bei Griechen und Römern* (1943), p. 30.

Según una antigua costumbre, los objetos dejados por el reo pertenecían a los verdugos[38]. Por ello los cuatro soldados se repartieron entre sí los vestidos de Jesús, que eran de seguro una túnica y un manto, un ceñidor, las sandalias y tal vez también un turbante. La túnica, una especie de camisa, posiblemente obra de la madre de Jesús, estaba tejida de un solo trozo y no tenía costuras[39], por lo que los soldados, en vez de dividirla en cuatro partes[40], la sortearon (Mc., 15, 24; Jn., 19, 23 s.). Los cuatro evangelistas narran que los soldados (o uno de ellos) a una voz de Jesús empaparon una esponja en Poska — bebida compuesta de vinagre y agua, que era usada como refrescante entre los soldados y labradores[41]— y se la acercaron a la

[38] Cf. *Dig.*, 48, 20 («De bonis damnatorum»), 6: «Pannicularia sunt ea quae in custodiam receptus secum attulit spolia, quibus indutus est, quum quis ad supplicium ducitur, ut et ipsa appellatio ostendit; ita neque speculatores ultro sibi vindicent, neque optiones ea desiderent, quibus spoliatur, quo momento quis punitus est.»

[39] Isidoro de Pelusio cuenta que estos vestidos sin costuras eran una especialidad de Galilea (*Ep.*, 1, 74).

[40] No es necesaria ciertamente la extraña explicación de Lucia Morpurgo, «Chiton araphos - tunica reeta», *Rendiconti di scienze morali della Accademia Nazionale dei Lincei*, 9 (1955), páginas 88-102, que dice que el vestido sin costuras de Jesús tenía para los soldados un carácter sagrado curativo, virtud que hubiera perdido si lo hubiesen rasgado con un instrumento de hierro.

[41] Mc., 15, 36; Mt., 27, 48 s.; Lc., 23, 36 s.; Jn., 19, 29. Muchos consideran este acto de los soldados como de especial maldad y ven en esta bebida un narcótico más; así piensa sobre todo J. Pickl, *Messiaskönig Jesus* (1935), pp. 147-154, y *Theol.-prkt. Quartalschr.*, 87 (1934), pp. 721-731. Pero esta opinión no tiene apoyo alguno en los evangelios. El que llamen «vinagre» (ὄξος) a esta bebida no autoriza a pensar que sea un «vinagre cáustico de tortura». Ya en el Antiguo Testamento se conoce el vinagre, es decir, el vinagre del vino, como bebida refrescante (Núm. 6, 3; Rut, 2, 14); en la Midrasch, hablando de Rut, 2, 14, se dice: «Los segadores acostumbran a mojar su pan en vinagre» (cf. Billerbeck, o. c., II, p. 264); esta bebida es también conocida por los escritores griegos y romanos (cf. las pruebas en Bauer, *WB*, p. 1044). El que el ofrecimiento de la esponja empapada en vinagre fuese acompañado de burlas no prueba por sí mismo que se tratase de una cruel tortura. Según San Marcos,

boca por medio de una caña o un asta de lanza[42]. Igualmente dicen los cuatro evangelistas que a la crucifixión asistía una gran muchedumbre. Una parte de ella y sobre todo los miembros del Sanedrín se burlaban cruelmente de la falta de poder del Mesías colgado de la cruz, aludiendo irónicamente a sus palabras sobre el Templo, que ya habían sacado a relucir en el proceso judío: «¡Ah!, tú que destruías el templo de Dios y lo edificabas en tres días, sálvate bajando de la cruz» (Mc., 15, 29). Según San Lucas, tomaban también parte en estas burlas los soldados y uno de los dos criminales crucificados (según San Marcos, los dos) (Lc., 23, 36 s. y 39; Mc., 15, 32). Según los sinópticos, asistían también al suceso del Gólgota desde un lugar apartado varias mujeres de Galilea, seguidoras de Jesús (Mc., 15, 40). El cuarto evangelista cuenta que cuatro o tres mujeres, entre las cuales estaban la madre de Jesús, y una hermana de ésta, y además el discípulo amado, estaban junto a la cruz (Jn., 19, 25-27). Ambos textos pueden conciliarse

15, 36, el soldado que ofreció a Jesús la bebida explicó este hecho diciendo: «Dejad, veamos si viene Elías a bajarle». M. J. Lagrange, *Das Evangelium von Jesus Christus* (1949), p. 604, tiene razón al interpretar estas palabras como una respuesta del soldado al intento de los otros de impedir que diese de beber a Jesús: «Il n'a pas le courage d'être bon sans faire une concession aux moquers qui se targuent de leur esprit» (el mismo, *Évangile selon Saint Marc* (1947), p. 435). Cf. P. Ketter, «Ist Jesus auf Golgotha mit Galle und Essig getränkt worden?», *Pastor bonus*, 38 (1927), pp. 183-194; C. Rösch, «Num Christus in Golgotha felle et aceto potatus sit», *Collect. Francisc.*, 2 (1932), páginas 101-104; contra la hipótesis de que la esponja contenía vino Morion, que tenía un efecto mortal, habla Th. Heppner, «Eine moderne Hypothese und eine neue Apokryphe», *Theol. u. Glaube*, 18 (1926), pp. 657-671. Probablemente esta bebida tenía por objeto mantener consciente al reo el más largo tiempo posible; así piensa R. C. Fuller, «The Drink Offered to Christ at Calvary», *Scripture*, 2 (1947), pp. 114 s.

[42] Mc., 15-36 = Mt., 27, 48: «caña»; Jn., 19, 29: «venablo», «hisopo». L. Fonck, *Streifzüge durch die biblische Flora* (1900), pp. 105-109, identifica el hisopo bíblico con la planta *Origanum Maru L*, cuyos tallos alcanzan la altura de un metro. Tampoco es imposible la antigua suposición de que la palabra usada originariamente por San Juan no era ὑσσώπῳ, sino ὑσσῷ, y que, por tanto, se refiere a una lanza *(pilum)*.

suponiendo que estas personas contemplaron el horrible espectáculo primero desde lejos, pero que después se acercaron a la cruz; los soldados no tenían ningún motivo para impedir a este pequeño grupo de discípulos y amigos que se acercaran tras haberse realizado la crucifixión y cuando la muerte de Jesús era ya inminente. Al parecer los discípulos, a excepción del discípulo amado, no estaban en el calvario. Lo que dice San Lucas (23, 49), de que estaban presentes «todos sus conocidos», es una alusión a dos pasajes de los Salmos[43] y debe entenderse que aquellas palabras hallaron su cumplimiento en la presencia de las mujeres y del discípulo amado.

Los evangelistas no nos describen la actitud de Jesús mientras esperaba la muerte; mas lo que nos dicen de sus últimas palabras da bien a entender cuál pudo ser. En cuanto a esto, hay que distinguir tres versiones diversas. San Marcos y San Mateo dicen que Jesús inmediatamente antes de morir pronunció con gran voz las conmovedoras palabras del Salmo 22: «Eloi, Eloi, lama sabachthani!»: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» Al preciso momento de expirar precedió un grito inarticulado (Mc., 15, 34 y 37). San Lucas nos narra tres palabras de Jesús en la cruz: La súplica por sus verdugos durante la crucifixión o tras ella: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen»; la promesa al ladrón convertido: «En verdad te digo, hoy serás conmigo en el Paraíso», y las palabras antes de morir: «Padre, en tus manos entrego mi espíritu» (Lc., 23, 34. 43. 46). El cuarto evangelista nos narra otras tres palabras. Según él, Jesús desde la cruz confió su madre al discípulo amado y a ella le confió el discípulo: «Mujer, he ahí a tu hijo. — He ahí a tu madre»; más tarde, cuando ya estaba en la agonía, pidió de beber: «Tengo sed», y tras esto, inmediatamente antes de morir,

¿lima sabactani?

[43] Sal., 38 (37), 12; 88 (87), 9; cf. J. Schmid, *Das Ev. nach Lk.*, [2](1951), p. 283; lo contrario piensa P. Ketter, «Zur Ehrenrettung der Männer auf Golgotha», *Theol.-prakt. Quartalschr.*, 84 (1931), pp. 746-758, que cree que «los conocidos» significa los apóstoles; así piensa también Baltowski, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 9 (1956), pp. 82-92.

clamó: «Todo está acabado» (Jn., 19, 26 s. 28. 30). La exégesis tradicional reúne todas estas expresiones, resultando así las siete palabras de Jesús en la cruz. Con esto está claro que Jesús conservó el conocimiento hasta el último momento y que sus pensamientos al morir fueron para su Padre celestial. A la hora nona, poco después de las tres, murió Jesús[44].

Sobre la causa de la muerte de Jesús no dan los evangelistas ninguna aclaración. Muchos exégetas han pensado que fué algo que quebrantó las leyes naturales. Así, por ejemplo, Belser pensaba que Jesús con un acto de su divina omnipotencia rompió su corazón, cumpliendo así sus palabras de que entregaría su vida por su propio poder[45]. Para esta explicación se apoya sobre todo en el hecho de que Jesús, inmediatamente antes de expirar, tuvo fuerzas suficientes para dar una gran voz. Ya los Padres de la Iglesia consideraban este grito como un milagro y como prueba de que Jesús moría por su propia voluntad[46]. Otros, por el contrario, dicen que no es algo milagroso el que un hombre inmediatamente antes de expirar pueda dar una gran voz[47], y que además no se ha dado ninguna prueba definitiva de que esto no valga también para los que mueren en cruz. En todo caso no se le puede negar a la ciencia

[44] Mc., 15, 34 y 37; cf. el Apéndice XV.

[45] Belser, o. c., p. 423, apoyándose en Jn., 10, 17 s.; lo contrario piensa U. Holzmeister, *Zschr. f. Kath. Theol.*, 39 (1915), página 363.

[46] Cf. A. M. Janotta, «Quum Iesus Christus "emissa voce magna expiravit" sese vere Deum esse ostendit», *Divus Thomas*, 36 (1933), p. 265-273. Esta opinión se funda, al parecer, en una versión posterior de Mc., 15, 39. Existen tres versiones diversas: *a*) Cuando el centurión vió «que expiró así», S B sa; *b*) «que gritando expiró», W Θ syrsin; *c*) «que gritando así, expiró», A C it (D). — En las versiones *b*) y *c*) se apoya la interpretación que ve en este grito de Jesús un milagro. Pero ninguna de ellas es la primitiva. La versión *a*) podría ser entendida como generalización de *b*) o *c*). Pero probablemente es *a*) la versión más antigua; *b*) y *c*) son aclaraciones posteriores (según Mt., 27, 50).

[47] M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc* (1947), página 436.

médica el derecho a buscar la causa de la muerte de Jesús en un fenómeno natural. El inglés Ryland Whitaker, médico y jesuíta[48], da como causas posibles las siguientes: debilidad de corazón, congestión, asfixia y ruptura del corazón o de la aorta. Según las últimas comprobaciones, han de ser descartadas las dos últimas posibilidades. El médico de Praga Rudolf W. Hynek, que se ha ocupado de este asunto en relación con sus investigaciones sobre la sábana santa de Turín, cree que la causa principal fué la falta de respiración y el entorpecimiento de la circulación de la sangre a causa de un edema pulmonar[49]. Según las investigaciones practicadas por Hermann Mödder, jefe de una sección del hospital de San Francisco en Köln-Ehrenfeld, parece que hay que descartar tal edema pulmonar y atribuir la causa a un colapso ortostático, provocado por la posición colgante, colapso que condujo necesariamente a la muerte al permanecer las causas que lo provocaron. El corazón y el centro vital del cerebro fallaron a consecuencia de la falta de riego sanguíneo. Mödder indica que a las personas sobre las que él ha investigado no les era posible dar una gran voz en el momento anterior al colapso y por ello no le parece que se pueda explicar de una manera natural el último grito de Jesús[50]. Heinz Zimmermann, desarrollando lo expuesto por Mödder, dice que la causa propia y última de la muerte de Jesús fué la fuerte disminución de la irrigación sanguínea coronaria consecuencia del colapso ortostático. Lo que causó la muerte de Jesús no fué, por tanto, la falta de riego sanguíneo del cerebro, sino la del corazón, lo que deduce también del hecho de que Jesús conservó el conocimiento hasta el último momento. En consecuencia, el Salvador padeció al morir, a más de los otros sufrimientos, la especial angustia existencial y el sentimiento de aniquilación que es comprobable en los enfermos con

[48] R. Whitaker, «The Physical Cause of the Death of Our Lord», *The Catholic Medical Guardian*, 13 (1935), pp. 83-91.

[49] R. W. Hynek, *Golgotha* (1936), pp. 146-181.

[50] H. Mödder, «Die Todesursache bei der Kreuzigung», *Stimmen der Zeit*, 144 (1949), pp. 50-59; el mismo, «Der leidende Christus», *KDA*, 1 (1950), pp. 12-17.

grandes *trastornos coronarios*[51]. También Engelbert Sons cree que lo que principalmente causó la muerte de Jesús fué el fallo del corazón, que es el órgano más fuertemente afectado por los colapsos ortostáticos. El sistema nervioso permaneció activo hasta el final. La salida de sangre y agua en la lanzada se explica por un derrame de la congestión en la pleura[52]. Raymond Schmittlein[53] cree, por el contrario, que la muerte de Jesús hay que atribuirla a un «shock traumático»; esta opinión tiene de hecho muchos argumentos en su favor. Pero no parece que la medicina haya llegado todavía a una conclusión definitiva sobre la muerte de Jesús[54]. Los experimentos en que se basan todas las teo-

[51] H. Zimmermann, «Der Tod am Kreuz», *Hochland*, 41 (1949), pp. 614-616.

[52] E. Sons, «Die Todesursache bei der Kreuzigung», *Stimmen der Zeit*, 146 (1950), pp. 60-64; el mismo, «Zur Todesursache bei der Kreuzigung», *Bened. Monatsschrift*, 33 (1957), páginas 101-106.

[53] *Umstände u. Ursache von Jesu Tod* (1951), p. 89, hace valer en su apoyo las siguientes observaciones: 1.ª Es característica del *shock* la falta de una herida grave que normalmente produciría la muerte. 2.ª Los que sufren *shock* permanecen conscientes hasta el final. 3.ª La lucha final con la muerte es muy corta. 4.ª Se ha comprobado en todas las autopsias de personas muertas por *shock* la hemorragia interna y el salir líquido del edema.

[54] En el siglo anterior se consideraba como causa de la muerte de Jesús la ruptura del corazón provocada por los sufrimientos *psíquicos* (cf. los autores citados en J. Langen, *Die letzten Lebenstage Jesu* (1864), p. 347, y en las pp. 347-349 las objeciones contra su diagnosis); de manera parecida ha vuelto a pensar F. Büchsel, *Jesus* (1947), p. 113: «Se acomoda mejor a lo que los evangelios nos cuentan en otros lugares sobre la muerte de Jesús el pensar que murió más de extenuación psíquica que física.» — Merecen también mención: El juicio médico de P. W. Schmidt, *Geschichte Jesu*, II (1904), pp. 409-414 (asfixia como última causa de la muerte); L. D. Mason, «The Death of Christ from a Physician's Standpoint», *Bible Student and Teacher*, 6 (1908), pp. 447-451. — E. M. Merrins, «Did Jesus Die of a Broken Heart?», *Bibl. Sacra*, 62 (1905), pp. 38-53 y 229-244 (se niega el problema). — A. R. Simpson, «The Broken Heart of Jesus», *Expositor*, 8 s., 2 (1911), pp. 311-321 (escisión del corazón con hemorragia de sangre en el pericardio). — N. W. Sharpe, «The Physical Cause of Our Lord's Dea th.», *Bibl. Sacra*, 87 (1930), pp. 423-452 (se considera la muerte como un

rías citadas son naturalmente muy insuficientes, ya que no ha habido ocasión de hacer una autopsia científica del cadáver de una persona muerta en la cruz.

Aun cuando la pronta muerte de Jesús y el grito que dió antes de morir no sean milagrosos en un sentido estricto, hubo seguramente en aquella muerte algo extraordinario, ya que, según se deduce de las antiguas noticias, a la muerte de los crucificados precedía por lo general un largo estado de completa extenuación y pérdida del conocimiento. La muerte de Jesús fué también única en otro

milagro, apoyándose en Jn., 19, 34); contra esto cf. W. Southerland, «The Cause of Our Lord's Death», ib. pp. 476-485, y G. L. Young, ib. 88 (1931), pp. 197-206. Hay una detenida discusión del problema, apoyada en consultas a médicos especialistas, en Innitzer, o. c., pp. 297 s. (agotamiento físico y psíquico). — Sobre Jn., 19, 34, cf. también A. Wikenhauser, *Das Ev. nach Joh.* (1948), p. 276. — O. Streffe, *Physiologische Unmöglichkeit des Todes Christi am Kreuze* (1912), defiende la extraña opinión de que la crucifixión no era mortal; también la defienden S. Linde, *Der vermeintliche Opfertod Jesu im Lichte der Evangelien* (1916), y A. R. Dard, *Die Ohnmachttheorie im Leben Christi* (1925). No menos extraña es la opinión de K. Berna, *Das fünfte Evangelium* (1954), que pretende probar, apoyándose en la Sábana Santa de Turín, que Jesús fué envuelto en el sudario «mientras su corazón latía todavía dentro del cuerpo»; sobre esto cf. J. Blinzler, «Ist Jesus am Kreuze gestorben?», *Glaube und Leben,* 10 (1954), pp. 562 y 576. En general el apoyarse en la Sábana Santa de Turín dificulta más que favorece una aclaración médica de la muerte de Jesús; cf., por ejemplo, P. Barbet, *Die Passion Jesu Christi in der Sicht des Chirurgen* (1953), y sobre esto H. Haag, *Schweizer Kirchenztg.*, 122 (1954), p. 152 s.; J. Blinzler, *Christl. Sonntag,* 6 (1954), p. 46. — Para la discusión más reciente cf. J. de Bartolomé Relimpio, *Estudio médico-legal de la Pasión de Jesucristo* (Madrid, [3]1949); W. B. Primrose, «A Surgeon Looks at the Crucifixion», *Hibbert Journ. of Theol.*, 47 (1949), pp. 382-388; E. Giudici, «Considerazioni medico-biologiche sulla passione di Cristo», *Scuola Catt.*, 78 (1950), páginas 144-151; S. Marigo, «Fisiopatologia della crucifissione», *Humanitas,* 6 (1951), pp. 127-137; S. Gisder, Consideraçoes sobre a «causa mortis» de N. S. Jesus Cristo», *Voces de Petropolis,* 9 (1951), pp. 260-285; J. L. Cameron, «How Our Lord Died», *Irish Eccl. Rev.*, 65 (1951), pp. 232-242; F. la Cava, *La passione e la morte di N. S. Gesù Cristo, illustrate dalla scienza medica* (Nápoles, 1953); Salazar J. Riquelme, *Examen médico de la Vida y Pasión de Jesucristo* (Madrid, 1953).

sentido. En ella faltó todo aquello que hacía tan fúnebre la crucifixión, a saber, las quejas del dolor y de las heridas de la desgraciada víctima durante la ejecución de la pena y las salvajes maldiciones y arranques de incontenible desesperación. En vez de maldecir a sus verdugos Jesús pidió perdón al cielo para ellos; en vez de desesperarse se entregó orando en los brazos de Dios. La misma oración del Salmo 22 no es sólo: «Los gritos de dolor de la naturaleza humana atormentada hasta el más alto grado que inquiere el porqué de una necesidad tan terrible» (Sickenberger), sino también, como lo prueba la idea fundamental de este salmo, expresión de la más alta unión con Dios[55]. Esta muerte sin par — San Mateo y San Lucas atribuyen expresamente a ella los sucesos milagrosos que tuvieron lugar tras la muerte de Jesús: oscurecimiento del sol y terremotos (Mt., 27, 54; Lc., 23, 47) — de tal manera impresionó al centurión romano que había dirigido la ejecución, y por ello pudo seguir bien todos los detalles, que gritó: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc., 15, 39)[56]. No es necesario tomar estas palabras como si fue-

[55] J. Sickenberger, *Leben Jesu* (1932), p. 260. Cf. en contra A. Jülicher, *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums* (Kult. d. Gegenw., I, 4) (1906), p. 50: «Este grito que parecía una acusación desesperada era en realidad una oración que correspondía a las circunstancias, pues Jesús, para consuelo a sus dolores, debe de haber pensado en el Salmo 22, que termina con la confesión de una firme creencia en Dios.» Lo mismo piensan O. Holtzmann, *Leben Jesu* (1901), p. 384, J. E. Carpenter, *The First Three Gospels* [4](1906), p. 393, y F. Smith, «The Strangest Word of Jesus», *Expos. Times*, 44 (1931-32), pp. 259-261. — Cf. también K. Bornhäuser, *Das Wirken des Christus durch Taten u. Worte*, [2](1924), pp. 203-222, W. Hasenzahl, *Die Gottverlassenheit des Christus* (1937), y W. F. Lofthouse, «The Cry of Dereliction», *Expos. Times*, 53 (1942), pp. 188-192. — Montefiore, o. c., p. 387, y J. Weiss, *Die drei älteren Ev.*, [6](1929), pp. 219 s., sospechan que las palabras de Jesús son sólo el modo de ilustrar el grito que dió antes de expirar. Pero una piadosa fantasía no habría puesto estas palabras en labios de Jesús moribundo.

[56] Lo mismo Mt., 27, 54; por el contrario Lc., 23, 47, dice: «Verdaderamente este hombre era un justo.» Sobre esto cf. G. D. Kilpatrick, «A Theme of the Lucan Passion Story and Luke, XXIII, 47», *Journal of Theol. Studies*, 43 (1942), pági-

sen una confesión cristiana. Estaba muy lejos del pensamiento del centurión pagano la idea de un hijo metafísico de Dios y difícilmente podía serle familiar el título mesiánico de Hijo de Dios. Había oído solamente hablar de que Jesús reclamaba para sí la filiación divina, ya que este título, que había tenido un papel importante en el proceso judío y del que se había vuelto a hablar incidentalmente durante el proceso romano, había sido repetido por los que escarnecían a Jesús puesto en la cruz. Ahora el oficial romano encontró en la muerte extraordinaria de Jesús la prueba de que su propia confesión de Hijo de Dios, también extraordinaria, era verdad. Las palabras del centurión bajo la cruz constituyen el primer juicio sobre el proceso de Jesús dado por alguien imparcial tras haberse éste concluído definitivamente. Fueron una solemne declaración de la *inocencia del reo y por tanto un solemne «J'accuse»* contra sus jueces.

Apéndice XIV: Sobre la crucifixión

En numerosos trabajos especializados se ha investigado la antigua pena de la crucifixión; cf. últimamente H. Leclercq, art. «Croix et Crucifix», *Dict. d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* III (1914), pp. 3045-3131, especialmente I: *Le supplice de la croix,* pp. 3045-3048; U. Holzmeister, *Crux Domini atque crucifixio* (1934); J. J. Collins, «The Archaeology of the Crucifixion», *Cath. Bibl. Quarterly,* 1 (1939), pp. 154-159; Innitzer, o. c., pp. 259-268; P. Caligaris, «La crocefissione», *Paideia,* 7 (1952), pp. 218-222; especialmente sobre la pena de la crucifixión en la antigua Palestina, E. Stauffer, *Jerusalem u. Rom im Zeitalter Jesu Christi* (1957), pp. 123-127. Hay que conceder que los evangelistas no nos dan una idea completamente clara del hecho aun cuando completemos sus datos con otras noticias antiguas sobre la pena de la crucifixión. El párroco protestante H. Fulda, en su conocida obra *Das Kreuz un die Kreuzigung* (1878), de-

nas 34-36; cf. también C. Mann, «The Centurion at the Cross», *Expos. Times,* 20 (1908-1909), pp. 563 s.; R. G. Bratcher, «A Note on hyios theou (Mc., XV, 39)», *Expos. Times,* 68 (1956), páginas 27 s.

fiende que Jesús murió sobre un simple palo. «Las manos fueron clavadas hacia arriba en el palo... Las plantas de los pies, fuertemente dobladas las rodillas, fueron puestas sobre el palo y los pies se aseguraron con sogas y clavijas» (p. 221). Este simple palo sería, pues, el que Jesús y Simeón llevaron al Gólgota (p. 200). P. W. Schmidt, *Geschichte Jesu,* II (1904), pp. 386-391, defiende también esta opinión. Habría, sin embargo, que abandonarla si se pudiese probar que la cruz encontrada en una pared de Herculano o la encontrada en Pompeya son sin duda alguna de origen cristiano, lo cual, como se sabe, ha sido muy discutido: cf. G. de Jerphanion, *Orient. Christ. Periodica,* 7 (1941), pp. 5-35; F. Focke, *Würzburger Jahrb.* (1948), pp. 366-401. La representación en el portal de Santa Sabina en Roma (siglo V), el famoso relieve de marfil del Museo Británico (comienzo del siglo V) y el crucifijo satíricoburlesco de Palatino (siglo III), conocido desde 1856, son de tiempo demasiado posterior como para que nos puedan dar una información auténtica. A resultados distintos de los de Holzmeister llega C. F. Savio, *Come fu crocefisso il Redentore* (1936). Savio cree poder demostrar que en el lugar del suplicio se encontraba una especie de patíbulo con un travesaño de notable longitud ya fijo. La crucifixión se realizaba sujetando al delincuente al palo que él mismo había traído hasta el lugar de la ejecución, y sujetando después éste perpendicularmente al patíbulo. Tras esto se clavaban las manos al travesaño y los pies al palo perpendicular. En el mismo lugar, muy cerca de Jesús, fueron crucificados los dos ladrones, pero no fueron clavados, sino atados. Savio encuentra confirmada su opinión por la representación de la crucifixión de la iglesia de Santa Sabina en Roma. Algunas de sus objeciones contra Holzmeister merecen atención, aun cuando no son ciertamente contundentes. Contra el *patibulum,* tal como lo concibe Holzmeister, parecen hablar las siguientes consideraciones: 1. El travesaño solo no era tan pesado como para que sean comprensibles fácilmente las caídas en el camino hacia la crucifixión. 2. En el camino hacia el lugar del suplicio se ataba ordinariamente el travesaño a los brazos extendidos del delincuente; mas nada nos dicen los evangelios de que Jesús fuese desatado cuando entregó la cruz a Simón. 3. Durante el camino los delincuentes iban desnudos; pero Jesús fué hacia el Gólgota con sus vestidos. 4. La palabra σταυρός significa originariamente el palo que está en pie. Las observaciones 1-3 pierden, con todo, su fuer-

za si se tiene en cuenta que Jesús, en contra de la regla, no fué azotado en el lugar de la ejecución, sino antes. En cuanto al punto 4, hay que notar que la palabra σταυρός también podía emplearse para designar el *patibulum;* cf. p. 311, nota 13.

Otro problema que no está completamente resuelto se refiere a la manera de sujetar al condenado. No hay muchos datos antiguos en favor de que se clavase a los ajusticiados en la cruz; cf. J. W. Hewitt, «The Use of Nails in the Crucifixion», *Harvard Theol. Review,* 25 (1932), pp. 29-45. Además, de los datos de bastantes escritores eclesiásticos antiguos se puede sospechar que están colegidos del Salmo 21, 17 s. LXX (cf. San Justino, *Apol.,* I, 35, 7; *Diál.,* 97, 3 s.; Tertuliano, *Adv. Marc.,* 3, 19) o del Salmo 118, 120 (cf. Barn, 5, 13). (En Barn 7, 9 se dice que los judíos en la crucifixión o antes «traspasaron» a Jesús, lo que claramente está puesto en paralelo con el ritual judío del día de las Expiaciones, que se apoya en Lev., 16, 21 s.; mientras que aquí el «traspaso» se refiere probablemente a los clavos, en Apk., 1, 7, conforme a Jn., 19, 37, se refiere a la lanzada). Pero Jn., 20, 25, donde expresamente se habla de clavos, no está ciertamente al servicio de la prueba de las profecías. Como también en Lc., 24, 39 es presupuesta la presencia de heridas (cf. E. Klostermann, *Das Lk.-Ev.* [2][1929], p. 240), no se puede dudar de que Jesús fué clavado. El mismo San Pablo atestigua esto indirectamente al hablar de la sangre de Cristo en la cruz (Col., 1, 20). San Ignacio cita ocasionalmente los clavos sin referirse al evangelista San Juan o al pasaje de los Salmos (*Smyrn.,* 1, 2; cf. 1, 1). Hay que citar además el evangelio de San Pedro, 6, 21, que describe así el descendimiento de la cruz: «Entonces sacaron los clavos de las manos del Señor y le pusieron sobre el suelo»; la *Apología de Arístides,* 2 (en la traducción armenia: «fué crucificado y clavado por los judíos»; en la traducción griega no se cita la crucifixión), la obra *Philosophumena,* 9, 10, de Hipólito («fué taladrado por la lanza y los clavos») y el escrito *De resurrectione,* 9, de San Justino, cuya autenticidad se discute (donde se habla de clavos en las manos). El problema de si además de las manos fueron también clavados los pies ha sido discutido en el siglo anterior ampliamente y a veces con pasión. Los racionalistas lo negaban en interés de su hipótesis de la muerte aparente de Jesús. Tal vez el que mejor ha reunido las razones en pro y en contra ha sido

D. Fr. Strauss, *Leben Jesu,* II (1836), pp. 531 s. Como argumentos en contra se cuentan los siguientes: 1. El pasaje del Salmo 21, 17, LXX, que estaba tan al alcance del pragmatismo de los evangelistas en la hipótesis de que se clavasen también los pies de Jesús, no es usado en ninguna parte. (En esto se apoyará sobre todo más tarde Fulda, o. c., p. 293, uno de los más apasionados impugnadores de que los pies fuesen clavados.) 2. En la historia de la Resurrección no se habla de heridas en los pies, hablándose, sin embargo, de las señales de los clavos en las manos y de la herida en el costado (Jn., 20, 20. 25. 27). Argumentos en favor son: 1. En Lc., 24, 39 Jesús invita a los discípulos: «Ved mis manos y mis pies.» Es verdad que aquí no se dice que los pies estuviesen taladrados; pero es difícil de comprender que Jesús, sólo para atestiguar de una manera general la realidad de su cuerpo, señalase precisamente los pies. No se trata, pues, de la realidad, sino sobre todo de la identidad. 2. San Justino y Tertuliano, que vivieron ambos antes de Constantino y que pudieron conocer por sus propios ojos como se realizaban las crucifixiones, dicen que los pies de Jesús fueron clavados. 3. Plauto, *Mostellaria,* II, 1, 12 s. (§ 360), presupone como cosa corriente que en la crucifixión se clavaban los cuatro miembros. El pasaje citado dice: «*Ego dabo ei talentum, primus qui in crucem excucurrerit: sed ea lege, ut offigantur bis pedes, bis bracchia*». Aquí se trata de una crucifixión extraordinariamente agravada, a saber, de la doble clavación de cada una de las manos y cada uno de los pies (Fulda, o. c., p. 272, se sirve de la poco convincente conjetura de sustituir «offigantur» por «offringantur»). Así pues, junto con Strauss, se deberá considerar que la opinión de que también los pies de Jesús fueron clavados es la más verosímil. (Cf. también *Orac. Sibyll,* 8, 319 s.: «Jesús mostrará en sus manos y en sus pies las cuatro señales que se imprimieron en sus miembros»). Del pasaje de Plauto se deduce indirectamente que se clavaba especialmente cada uno de los pies, puesto que su clavación está puesta en completo paralelo con la de las manos; también se deduce esto del hecho de que la representación de la crucifixión con tres clavos, que aparece más tarde, fué originada claramente por consideraciones simbólicas. San Ireneo, *Adv. Haer.,* 2, 24, 4 dice que Jesús fué sujetado con cinco clavos a la cruz; explíquese como se explique este quinto clavo, lo cierto es que San Ireneo pensaba que en la crucifixión de Jesús se usó un clavo para cada pie; sobre

el problema de la crucifixión de tres clavos cf. J. Blinzler, *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft* (1952), páginas 30 y 53; J. J. Collins, «The Crucifixion of Our Lord and Some Medical Data», *Cath. Bibl. Quarterly*, 12 (1950), páginas 171 s., especialmente p. 171. Además, R. J. Hesbert, *Le problème de la transfixion du Christ dans les traditions biblique, patristique, iconographique, liturgique et musicale* (1940). (Este libro no ha podido ser conseguido por el autor del presente trabajo.)

Apéndice XV: Las horas del Viernes Santo

El relato de la Pasión del evangelio de San Marcos contiene seis indicaciones cronológicas:

14, 68: «Canto del gallo»: negación de San Pedro.

15, 1 : «temprano»: final de la reunión del Sanedrín y conducción de Jesús a Pilato.

15, 25: «hora tercia»: crucifixión.

15, 33: «hora sexta»: comienzo de las tinieblas.

15, 34: «hora nona»: fin de las tinieblas y grito de Jesús.

15, 42: «tarde»: comienzo de la sepultura de Jesús.

Sorprende que estos tiempos se hallen separados unos de otros por intervalos de alrededor de tres horas; el canto del gallo hay que colocarlo hacia las tres (Fr. Hauck, *Das Ev. des Mk.* [1931], p. 180); con «temprano» se indica el tiempo del amanecer, es decir, normalmente, las seis de la mañana; las horas tercia, sexta y nona son exactamente las nueve, las doce y las quince, y con la palabra «tarde» se indica de ordinario la parte final de la tarde, es decir, las dieciocho. Es claro que nos encontramos ante un artificial esquema cronológico. La vida real no se desarrolla a intervalos regulares. Se podría pensar que San Marcos no cuenta por horas, sino por cuartos de día, ya que a los hombres antiguos difícilmente les era posible una medida exacta del tiempo (cf. H. Lamer, *Wörterbuch des Antike*, [2][1933], pp. 829-832). En este caso se querría indicar, por ejemplo, con la hora tercia, todo el cuarto de día que comienza con la hora tercia, es decir, desde las nueve hasta las doce (así piensan bastantes exegetas; últimamente K. Pieper, *Heimat und Leben unseres Horrn Jesus Christus* (1949), p. 191, Ricciotti, o. c., pp. 649 s., y H. Haag, *Bibel-Lexicon* [1951], p. 808). Pero no se puede pro-

bar que se contase por cuartos de día nombrando simplemente las horas. Se ha citado el caso de la parábola de Mt., 20, 1-16, pero totalmente sin razón, como lo prueba el que allí se cita la hora undécima. El último turno de trabajadores trabajó *una* hora (20, 12); la hora undécima en que comenzaron a trabajar es, pues, las cinco de la tarde. Así hay que entender también los demás datos cronológicos. Lo mismo pasa en San Marcos. Es totalmente claro que en 15, 33 s., se cuenta no por cuartos de día, sino por horas verdaderas. Ciertamente San Marcos no quiere decir que las tinieblas comenzaron entre las doce y las quince y terminaron entre las quince y las dieciocho, sino que quiere decir: las tinieblas comenzaron cuando el sol se hallaba en su punto más alto (cf. Am., 8, 9) y acabaron tres horas después; duraron, por tanto, desde alrededor de las doce hasta las quince. Así, pues, si en 15, 33 s. se cuenta por horas particulares — y de esto no se acostumbra a dudar; cf. últimamente J. Schmid, *Das Ev. nach Mk.*, [3](1954), p. 302 —, hay que entender consecuentemente que la hora tercia son las nueve. En atención al esquema cronológico artificial que se halla en San Marcos muchos investigadores opinan que el evangelista no da datos fidedignos sobre la sucesión de las horas del Viernes Santo. Pero antes de tomar posición ante esta opinión, debemos examinar las indicaciones cronológicas de San Juan.

En el evangelio de San Juan se encuentran tres indicaciones cronológicas. Según 18, 27, Pedro negó a su Señor al tiempo del canto del gallo. Según 18, 28, Jesús fué conducido a Pilato «temprano» por la mañana. Según 19, 14, fué «alrededor de la hora sexta» cuando Pilato dió la sentencia. Las dos primeras indicaciones se corresponden exactamente con las de San Marcos. Merece atención sobre todo la concordancia entre Mc., 15, 1 y Jn., 18, 28; parece, pues, que en este caso San Marcos se apoya en una buena tradición. Por el contrario, Jn., 19, 14 y Mc., 15, 25 son difícilmente conciliables. Según San Marcos, Jesús fué crucificado a las nueve, mientras que según San Juan, Jesús fué condenado por Pilato alrededor de las doce. Aun cuando se tenga en cuenta que San Juan sólo quiere dar una indicación cronológica aproximada, no es posible conciliar estas dos indicaciones. La antigua hipótesis de que también San Juan nombraba originariamente la hora tercia, que después se cambió en la sexta a causa de un error del copista (cambio de letras parecidas; cf. sobre esto S. Bartina, *Verbum Domini,* 36 (1958), pá-

ginas 16-37) no es una solución satisfactoria. Teniendo en cuenta Mc., 15, 25, difícilmente habría podido esta errata mantenerse tan largo tiempo como para que se introdujese en casi todos los textos de San Juan (los pocos manuscritos de San Juan que traen la hora tercia están claramente corregidos según San Marcos). La opinión de que San Juan cuenta las horas desde medianoche (así v. gr., J. Belser, *Geschichte des Leidens*, etc., [2][1913], pp. 381 y 388 s., B. Kraft, *Vom Sinn der Hl. Schrift* [1947], p. 17) no puede mantenerse, ya que el cuarto evangelista en otros lugares, exactamente igual que los sinópticos, usa el modo judío de contar las horas, es decir, desde la salida hasta la puesta del sol (4, 52; 11, 9; 1, 40; 4, 6); además, ello obligaría a colocar a una hora inusitadamente temprana el juicio ante Pilato (a las cinco, o más bien a las cuatro) y la crucifixión a una hora inverosímilmente tarde (tres horas después de fallada la sentencia).

Si tenemos, pues, que decidirnos por una de las dos versiones, tiene mucha importancia en contra de la de San Marcos el hecho de que sus datos se hallen encuadrados en un esquema cronológico artificialmente creado. En San Juan no se puede comprobar que exista tal esquema. Además, hay que suponer que San Juan conoció el evangelio de San Marcos; si a pesar de ello dió datos cronológicos distintos de los de San Marcos, debemos suponer que lo hizo apoyándose en una tradición mejor (o que al menos él creía mejor). Es cierto que también algunos críticos tienen por sospechoso el pasaje de San Juan. Dicen que San Juan indica una hora posterior porque incluyó en su cómputo cronológico los largos diálogos entre Pilato y Jesús narrados por él, pero no por San Marcos (Bickermann, o. c., p. 230). Mas ciertamente no hay razón para suponer esto. Otros sospechan que San Juan dice que Jesús fué condenado a la hora sexta sólo porque quería conseguir un determinado simbolismo: Jesús debía de morir precisamente al tiempo que los corderos pascuales eran degollados en el Templo (así, v. gr., R. Bultmann, *Das Ev. des Joh.* [1941], p. 514, nota 5). Pero hay motivos para dudar de que esta sospecha corresponda a la realidad. Ya hemos dicho que el simbolismo del cordero pascual no aparece de ninguna manera claro en San Juan (cf. apéndice I). Si San Juan hubiese querido realmente presentar este simbolismo en 19, 14 habría puesto el dato cronológico no en la narración de la *condenación*, sino de la *crucifixión* (19, 18-23).

Debemos, pues, contra la crítica moderna y contra Mc., 15, 25 atenernos a la versión de San Juan. También el hecho de que en la misma frase dé el nombre semítico y el griego del lugar de la condenación de Jesús, cosa que no hacen los sinópticos, indica que San Juan se apoya aquí en una tradición fidedigna.

Si Jn., 19, 14, es digno de crédito, ¿cómo se explica el dato diferente de San Marcos? San Jerónimo sospechó que en el texto primigenio de San Marcos se nombraba la hora sexta, pero que por un error de escritura se cambió en la hora tercia (*In Ps.* 77, ed. G. Morin, *Anecd. Mareds.*, III, 2 [1897], p. 60). Pero esta errata difícilmente se habría impuesto (sólo Θ y alguna traducción nos dan en Mc., 15, 25 la hora sexta, seguramente por influjo del evangelio de San Juan), puesto que el recuerdo de Jn., 19, 14 habría hecho prevalecer a la corta o a la larga el texto primitivo. ¿Se puede pensar que San Marcos, sin ningún apoyo, sólo por razón de su esquema cronológico, colocó la crucifixión a la hora tercia? Si San Marcos no conocía ninguna tradición sobre el momento de la crucifixión, ¿por qué no dejó sencillamente sin nombrar este momento? Ya se ha dicho anteriormente que Mc., 15, 25 es algo singular y chocante en el marco de todo este evangelio, que en otros lugares se preocupa bien poco del orden cronológico de los sucesos (cf. G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christkult* (1922), página 76). Este versículo sorprende además por otras razones. En primer lugar porque en él se cita por segunda vez el hecho de la crucifixión. Después de haber manifestado el evangelista en el v. 24 «le crucificaron» y haber pasado a continuación a otro suceso, la repartición de los vestidos, que se desarrolló tras la crucifixión (v. 24), dice de nuevo: «Era la hora de tercia cuando le crucificaron». La versión occidental «era la hora de tercia cuando le custodiaban» es con toda seguridad posterior (lo contrario piensa E. Klostermann, *Das Mk.-Ev.*, [3][1936], p. 164), y tenía por fin sólo hacer desaparecer la repetición, estando formada conforme a Mt., 27, 36. En general sería extraña una indicación cronológica sobre el momento (no sobre la duración) de la guardia. La propuesta de referir Mc., 15, 25 a la repartición de los vestidos y traducir «era la hora tercia desde que le habían crucificado», se halla impedida por dos inexactitudes gramaticales y además no está en consonancia con 15, 33 s., donde los números dan sin duda en orden sucesivo las horas del día.

La cita de la crucifixión en el v. 25 es, pues, una repetición del v. 24. Lo extraño de esta repetición desaparece si se considera que «y» significa «cuando», cosa que es muy natural (Bauer, *WB*, p. 711). Pero aun en este caso sigue sorprendiendo el lugar en que se halla este dato cronológico, que debería haberse dado al nombrar la crucifixión, es decir, en el v. 24. En el lugar que ocupa actualmente produce la impresión de que es una anotación posteriormente añadida. A esto se añaden otras consideraciones: Ya da que pensar el que el evangelio de San Pedro, que, como puede comprobarse, conoció y utilizó el evangelio de San Marcos (A. Harnack, *Bruchstücke des Ev. u. der Apk. des Petrus* [2][1893], pp. 32 s.), no dé ninguna indicación cronológica en el relato de la crucifixión (4, 10 s.), aunque dice que las tinieblas comenzaron al mediodía (5, 15) y terminaron a la hora sexta (6, 22). Mucho más importante es la comprobación de que el dato cronológico de Mc., 15, 25 carece de paralelo en San Lucas y en San Mateo. ¿Por qué ambos evangelistas no recogieron esta frase, si la encontraron ya en San Marcos? ¿Les pareció a ellos mismos extraña la hora tercia? (esto se pregunta E. Klostermann, *Das Mt.-Ev.* [3][1938], p. 223). Pero ¿por qué les pareció extraña? ¿Tenían acaso la impresión de que se hallaba en un lugar demasiado posterior? Entonces ¿por qué ninguno de ellos la puso en un lugar anterior? Se dice a veces que San Mateo y San Lucas no recogieron este dato por considerarlo superfluo (así J. Schmid, *Mt. und Lk.* [1930], p. 162). Pero no parece que este argumento sea convincente. Ambos evangelistas dan en otros momentos de la historia de la Pasión el dato cronológico completo. ¿Por qué deberían ellos, y además cada uno de ellos, y en todo caso uno independiente del otro, considerar superfluo el registrar cronológicamente el momento culminante de la historia de la Pasión? A esto no puede darse respuesta alguna. El que en San Mateo y en San Lucas falte un paralelo de este versículo de San Marcos sólo se comprende suponiendo que ambos evangelistas no leyeron este verso en su modelo. Hay, pues, una serie de razones que hablan en favor de la hipótesis de que Mc., 15, 25 ha sido introducido por un elaborador. Esta hipótesis es aceptada también por investigadores que no tienen ciertamente intenciones armonísticas, v. gr., por J. Weiss, *Das älteste Ev.* (1903), p. 335 y C. G. Montefiore, *Synoptic Gospels*, I, [2](1927), p. 381; cf. también F. Hauck, *Das Ev. des Mk.* (1931), p. 186; últimamente por

P. Beeckman, *L'évangile selon Saint Jean* (1951), al hablar de Jn., 19, 14; por Gaechter, *Zschr. f. k. Theol.* (1956), p. 233, y por Grundmann, o. c., p. 344, nota 2. Es cierto que hacer suposiciones sobre los textos es siempre algo problemático; pero el suponer que el testimonio unánime de los manuscritos garantiza en todo caso que aquel es el texto original, sería entregarse a una falsa seguridad. «Sabemos hoy que el texto del evangelio que nosotros poseemos no se ha transmitido con tanta seguridad como se suponía en tiempo de Westcott-Hort y aun un par de decenios después; sabemos también que en los primeros tiempos se trataba este texto con poca escrupulosidad» (J. Schmid, «Markus und der aramäische Matthäus», *Synopt. Studien* [Festschr. A. Wikenhauser] 1953, p. 160).

Al leer el evangelio de San Marcos, omitiendo 15, 25, cobran otro aspecto los restantes datos cronológicos. Como ya el esquema de tres horas no aparece como fundamental, no se puede seguir hablando de un esquema cronológico artificialmente creado, es decir, no se tiene ya motivo para desconfiar de antemano de estos datos. Estos datos tienen sólo un valor aproximado, pero en cualquier caso han llegado al evangelista por medio de la tradición. El momento de la crucifixión no lo dijo San Marcos expresamente. Pero parece que lo expuso indirectamente en 15, 33. El comienzo de las tinieblas no está puesto ciertamente en relación inmediata con el momento de la crucifixión. El evangelista no dice que las tinieblas comenzaron cuando Jesús llevaba ya algún tiempo suspendido en la cruz; tampoco dice claramente que empezasen en el momento de la crucifixión. Parece, sin embargo, que San Marcos, es decir, la tradición que retransmite en 15, 33, quieren indicar el tiempo que Jesús pasó en la cruz: Mientras el Salvador estaba pendiente de la cruz, sufriendo y aguardando la muerte, la creación de Dios se cubrió con un vestido de luto. Muchos comentaristas ven en el entenebrecimiento del sol un símbolo funesto; también los judíos conocían este simbolismo, como lo prueban las palabras atribuídas al Rabí Schemuel ban Nachman (cf. Billerbeck, o. c., p. 1042): «Cuando un rey de la tierra está triste se viste de negro y cubre su cabeza con un pedazo de saco; por eso ha dicho Dios: Yo revisto los cielos con un velo de sombras y los cubro como de saco (Is., 50, 3). Cuando un rey de la tierra está triste apaga las lámparas; por eso ha dicho Dios: Se obscurecieron el sol y la luna y las estrellas

extinguen su brillo» (Joel, 2, 10). Así, pues, las tinieblas solares son un signo de que el rey del cielo, Dios mismo, está triste; la naturaleza indica la *tristeza* de Dios). Si esta interpretación es exacta, San Marcos atestigua que Jesús fué crucificado en el Gólgota alrededor del mediodía.

Fácilmente pueden comprenderse los motivos que impulsaron al que hizo la interpolación de 15, 25. Echaba de menos en San Marcos un dato expreso sobre el momento en que tuvo lugar el suceso más importante o más doloroso de la Pasión: el momento en que Jesús fué crucificado, y reparó la supuesta omisión añadiendo el dato a continuación del v. 24, donde se narra el hecho de la crucifixión. Como no tenía a su disposición ninguna tradición propia, debió dar por sí mismo la hora de la crucifixión. Eligió la hora tercia porque así resultaba una narración aparentemente consecuente y cronológicamente ordenada.

La muerte de Jesús debió de suceder después de las quince. Esto está indicado en Mc., 15, 34-37, y se deduce también de los datos sobre lo que sucedió entre la muerte y la sepultura. El día siguiente al Viernes Santo era un sábado. En la liturgia judía el sábado se contaba de puesta a puesta de sol. Como José de Arimatea se guardaría ciertamente de profanar el mandamiento del descanso sabático, puede darse por seguro que la sepultura de Jesús ya estaba acabada al tiempo de la puesta del sol, es decir, alrededor de las seis de la tarde. El dato cronológico «tarde» al comienzo de la narración de la sepultura en Mc., 15, 42 hay que entenderlo o como una determinación cronológica de la sepultura misma o en el sentido de «tarde por la tarde». (Como lo muestra en Mc., 1, 32 la añadidura de «tras la puesta del sol», la palabra «tarde» no significa incondicionalmente el tiempo de la puesta del sol; más claramente se deduce esto de Mc., 14, 15, comparado con 14, 23.) El añadir en 15, 42 «porque era la Parasceve, es decir, la víspera del sábado», prueba que de hecho San Marcos pone los preparativos para la sepultura *antes* de la puesta del sol. Los trámites de José de Arimatea tuvieron, pues, lugar el mismo viernes. Todos los trabajos relacionados con la sepultura exigieron al menos dos horas. Según esto, la muerte de Jesús no pudo ocurrir después de las dieciséis; la admiración de Pilato por la rápida muerte de Jesús (Mc., 15, 43) es, pues, comprensible.

En este punto coincide el cuarto evangelista con los sinópticos. También el que lee a San Juan sin tener en cuenta

a San Marcos saca de lo que se cuenta en Jn., 19, 31-42, la idea de que la muerte de Jesús tuvo lugar al menos dos horas antes de la puesta del sol. Por otra parte, precisamente el evangelio de San Juan impide poner una distancia mucho mayor de tiempo entre la muerte y la sepultura: según se dice en Jn., 19, 42, José y Nicodemo debieron apresurarse para acabar los trabajos antes del comienzo de la obscuridad.

Así, pues, la sucesión cronológica más verosímil de los hechos del Viernes Santo es la siguiente: Durante la noche, alrededor de las tres, negación de San Pedro y *reunión* del Sanedrín contra Jesús. Al amanecer, aproximadamente a las seis, conclusión de la sesión del Sanedrín y entrega de Jesús al gobernador. Probablemente un poco antes de las doce Pilato da la sentencia. Hacia el mediodía, poco después de las doce, ejecución de Jesús en el Gólgota. Inmediatamente después de las quince, muerte de Jesús. A continuación comienzo de los preparativos de la sepultura de Jesús. Por la tarde, alrededor de las dieciocho, conclusión de la sepultura.

EL PROCESO DE JESÚS EN EL NUEVO TESTAMENTO FUERA DEL RELATO DE LA PASIÓN

El cuadro del proceso de Jesús que hemos trazado en los capítulos precedentes se apoya esencialmente en las narraciones evangélicas de la Pasión. Pero también en otros lugares del Nuevo Testamento se habla de los trágicos sucesos del Viernes Santo. Antes de dar un juicio definitivo sobre el proceso y el problema de la culpabilidad es oportuno valorar también estas dispersas alusiones, es decir, ver si confirman la idea obtenida, la completan o arrojan nueva luz. Para esto hay que contestar a las tres preguntas siguientes: 1. Aparte del relato de la Pasión, ¿qué otras indicaciones contienen los evangelios sobre el proceso de Jesús? 2. ¿Cómo habla la primitiva predicación apostólica sobre el proceso de Jesús? 3. ¿Cómo piensa el apóstol San Pablo sobre el proceso de Jesús?

1. El proceso de Jesús en los evangelios fuera del relato de la Pasión

De los evangelios, que contienen algunas expresiones del Señor referentes a su muerte, se deduce que Jesús, al menos desde un determinado momento de su obra pública, previó cuál sería su fin[1]. Según los sinópticos, Jesús en su

[1] Por ejemplo, Mc., 2, 18-22 (el esposo es arrebatado); Mc., 10, 38 (cáliz de muerte y bautismo de muerte) (de manera parecida, Lc., 12, 50); Lc., 13, 31-33 (Jerusalén, asesina de profetas); Mc., 10, 45 (dar la vida para la redención); Mc., 14, 8 (unción de Betania); etc. Cf. G. Kittel, «Jesu Worte über sein Sterben», *Deutsche Theol.*, 3 (1936), pp. 166-189; R. Otto, *Reich*

último viaje a Jerusalén habló en tres ocasiones no sólo del hecho de su inminente pasión y muerte, sino también de diversas particularidades de ella. Estas tres grandes predicciones de la pasión que se encuentran en los sinópticos son consideradas comúnmente por la investigación crítica como *vaticinia ex eventu*, es decir, como creaciones de la primitiva comunidad cristiana. Más exacto sería decir que los tres discursos, sobre todo el tercero, que es muy detallado, deben la forma en que han llegado hasta nosotros a la comunidad, que veía ya la Pasión como un hecho histórico. Pero no es esencial en nuestro caso preguntarnos por la autenticidad de estos discursos hasta en las más pequeñas particularidades literales. Aun en el caso de que las predicciones de la Pasión fuesen sólo construcción de la comunidad cristiana, lo cual ni se ha probado ni puede probarse[2], podríamos usar de ellas para aclarar la historia de la Pasión, ya que al menos son reflejo de lo que la comunidad sabía sobre lo acaecido el Viernes Santo.

1 Primera predicción de la Pasión: «Es necesario que el Hijo del hombre sufra mucho, y que los ancianos, los príncipes de los sacerdotes y los escribas lo rechacen y que muera» (Mc., 8, 31)[3]. A más de su muerte violenta y llena

Gottes uns Menschensohn, [3](1954), pp. 290-295, que dice en la página 295: «Jesús previó su muerte; poseía el carisma de profecía y lo ejerció sobre sí mismo»; V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1948), pp. 82-163; J. Jeremias, *Th. Wb.*, V, pp. 710 s.; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (1954), páginas 55-64.

[2] Con buenos argumentos defiende Taylor, o. c., pp. 85-90, la autenticidad de las tres predicciones de la Pasión.

[3] Casi con las mismas palabras Mt., 16, 21; Lc., 9, 22. El giro «padecer mucho y ser rechazado» tiene un paralelo en Mc., 9, 12: «como está escrito del Hijo del hombre, que padecerá mucho y será despreciado» (cf. Lc., 17, 25). Parece natural entender aquí el «padecer» como expresión de la pasión y muerte (así K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu* (1949), pp. 73 s.; H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (1936), página 62). Pero la expresión «ser despreciado» que se halla a continuación, hace más verosímil entenderlo en su sentido literal y exacto (cf. H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum* (1942), página 59). De igual manera se ha de entender Mc., 8, 31, sobre todo porque aquí se dice expresamente que «será muerto». La tercera

de dolores Jesús anuncia aquí que la más alta autoridad judía, el Sanedrín, compuesto de tres clases de personas, se ocupará de él en la última fase de su vida y lo «rechazará». Esta expresión, repetidas veces usada en el Nuevo Testamento, no es un término jurídico, y por tanto no se refiere especialmente a la sentencia de muerte dictada por los sanedritas. Se encuentra en la lengua griega profana en expresiones como: dar por falsa una moneda, no reconocer, borrar a alguien de la lista de los soldados, etc.[4]. Aquí significa que los sanedritas, tras haberle examinado, no reconocerán, declararán ilegítimo, rechazarán a Jesús, su persona y su testimonio. No sólo la expresión «ser rechazado», sino también el contexto y sobre todo la frase que sigue a continuación: «y que muera», indican que esta decisión tendrá como consecuencia una condenación. No se dice quién le matará. La expresión «por los ancianos, etc.» pertenece en la construcción de la frase al verbo «ser rechazado». Es importante observar que la pasión y el ser rechazado y muerto no aparecen como un simple hecho que sucederá, sino como algo necesario. Las palabras «es necesario» se refieren no a una necesidad derivada de las circunstancias terrenas, sino que afirman que todo el tremendo hecho corresponde a la voluntad de Dios, a la que Jesús, en este caso como siempre, se somete totalmente. La escena que sigue a continuación confirma este sentido de las pa-

predicción de la Pasión explica la manera como se realizará este «sufrir mucho»; a este sufrimiento pertenecen el ser escarnecido, escupido y azotado (Mc., 10, 34). No se sabe con seguridad a qué pasaje de la Escritura se hace alusión en Mc., 9, 12; podría ser Sal. 22 (21) e Is., 53, 3; cf. H. W. Wolff, o. c., p. 60, nota 276; G. Wiencke, *Paulus über Jesu Tod* (1939), p. 168. — W. Michaelis, *Herkunft u. Bedeutung des Ausdrucks «Leiden u. Sterben Jesu Christi»* (1945), entiende «sufrir» como traducción de la palabra hebrea *sabal* = «tomar sobre sí», y ve en «sufrir» una alusión a Is., 53, 4, 11, donde se dice que el siervo de Dios carga con los «dolores», «los pecados» de los hombres, es decir, con toda la culpa de los hombres («mucho» en hebreo = «todo»); aunque esta hipótesis tiene algunas dificultades (cf. J. Jeremias, *Theol. Literaturztg.*, 75 (1950), p. 35), merece, sin embargo, consideración.

[4] Cf. Grundmann, *Th. Wb.*, II, pp. 258-264; K. L. Schmidt, *Judaica*, 1 (1945), p. 22.

labras. Cuando San Pedro expresa su enojo por lo oído, Jesús le reprende severamente: «No sientes según *Dios*, sino según los hombres» (Mc., 8, 33). La primera predicción de la Pasión no entra, pues, en el aspecto jurídico de los sucesos del Viernes Santo; sin embargo, de ella puede deducirse que el rechazo de Jesús por el Sanedrín traerá tras de sí (directa o indirectamente) su condenación.

Segunda predicción de la Pasión: «El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres y le darán muerte» (Mc., 9, 31)[5]. El juego de palabras Hijo del hombre —manos de los hombres— indica qué es lo que aquí se quiere acentuar. Las manos de los hombres se apoderarán de aquel que, como Hijo del hombre, es el futuro señor y juez del mundo. También en la segunda mitad de la frase se ha de tener en cuenta este contraste. No importa aquí el que sean los judíos o los paganos los que matarán a Jesús; lo que se recalca es que los hombres se atreverán a matar al Hijo del hombre venido del cielo. También en el fondo de este pasaje se halla la idea de que con ello se cumple un designio de Dios. Se ha de pensar que aquel que entrega al Hijo del hombre es Dios y no, por ejemplo, Judas (construcción pasiva para evitar el nombre de Dios)[6].

Tercera predicción de la Pasión: «Subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, y se burlarán de él y le escupirán y le azotarán y le darán muerte» (Mc., 10, 33 s.)[7]. Este último gran anuncio de la Pasión es un pequeño pero exacto esbozo de la historia de la Pasión. Es, naturalmente, probable en sí mismo que Jesús anunciase su fin con crecientes detalles y detenimiento. Aparte de la consignación de que la pasión se desarrollará en Jerusalén, se ponen de relieve las siete particularidades siguientes:

[5] Esencialmente igual Mt., 17, 22 s., mientras que Lc., 9, 44, omite la segunda parte.

[6] Cf. Jn., 3, 16; Rom., 8, 32.

[7] Lo mismo Mt., 20, 18 s., omitiendo el ser escupido y cambiando el «matar» en «crucificar»; Lc., 18, 31-33, omite las primeras palabras que hablan de los judíos, y añade a las otras culpas también la del escarnio.

(1) La entrega a la autoridad del Sanedrín, que es resultante de un decreto de Dios. Es una pura casualidad literaria el que se nombre solamente a los sumos sacerdotes y a los escribas y no a los ancianos. Esto no indica que estos últimos no abrigasen odio alguno especial contra Jesús. (2) La condenación por el Sanedrín. La expresión no permite otra interpretación que la de que los sanedritas dictarán una formal sentencia de muerte. Como la condenación presupone un juicio, el oyente o el lector tiene derecho a suponer un proceso ante el Sanedrín, proceso anterior a la sentencia judía de muerte. (3) Entrega a los gentiles. Como el escenario es Jerusalén, sólo puede referirse a los romanos. Los que entregan a Jesús son los sanedritas. Por parte de los romanos Jesús es, después, (4) escarnecido; (5) escupido; (6) azotado, y (7) ajusticiado. Sorprende que nada se diga de una condenación por parte de los romanos. Recordemos que San Marcos en la misma historia de la Pasión sólo nombra con un rodeo la sentencia dictada por Pilato: Le entregó para que lo crucificasen (15, 15). Se puede sospechar que el evangelista, que escribe en Roma, evita por motivos políticos el hablar de una formal sentencia de muerte dictada por el gobernador romano. En atención a las persecuciones contra los cristianos que acababan de comenzar no era prudente presentar al fundador del cristianismo demasiado claramente como un condenado y ajusticiado jurídicamente por un tribunal romano. La enumeración de los diversos detalles de la Pasión se hace en sucesión histórica y está de acuerdo con el propio relato del proceso hecho por San Marcos. Sólo el ser escarnecido y escupido se esperaría, teniendo en cuenta Mc., 15, 15-20, que estuviese ordenado de otra manera, es decir, tras la flagelación. Parece que la razón de este cambio de lugar es la intención de dar una sucesión ascendente a las acciones particulares de los romanos. Jesús debía soportar de ellos una escala de amarguras cada vez mayores; burla, escarnio, malos tratos corporales y finalmente la muerte. Menos verosímil es suponer que la anteposición de ambos detalles debe ser interpretada como indicación de que a más de los romanos, también los judíos se hicieron culpables de estas dos maneras

de malos tratos. (De los judíos, que escarnecen y escupen a Jesús, habla San Marcos en 14, 65). Por lo demás, en el pasaje paralelo de San Lucas se puede dudar en qué escarnio piensa el tercer evangelista, si en el judío, en el romano o en ambos: «Será entregado a los gentiles y escarnecido e insultado y escupido, y después de haberle azotado le quitarán la vida» (Lc., 18, 32 s.). San Lucas, lo mismo que su modelo San Marcos, piensa que la entrega a los romanos es obra de los judíos. Por ello es muy natural completar esta frase, lo mismo que las otras expresiones pasivas, con «por los judíos», mientras que las expresiones activas que siguen han de ser entendidas como dichas de los gentiles[8]. Además San Lucas en su relato de la Pasión sólo habla de que Jesús fuese escarnecido por los judíos, pero no dice que lo fuese también por los soldados romanos. Mas, se interprete como se interprete este pasaje de San Lucas, formulado de manera incompleta tal vez intencionadamente, esto no tiene importancia para el problema del curso histórico de los sucesos de la Pasión. San Lucas no se apoya aquí en una mejor información, sino únicamente en San Marcos. Por consiguiente, del hecho de que aquí, como también más tarde en el relato de la Pasión, suprima la sentencia de muerte del Sanedrín no puede deducirse que se halle influído por una fuente diversa. Es verdad que la investigación no puede dar una razón completamente convincente de esta omisión. No se puede ver en ello un descargo de los judíos; en otros pasajes el mismo San Lucas presenta con toda crudeza a los judíos como los culpables principales de la ejecución. Así hace decir a los discípulos de Emaús: «... cómo le entregaron los príncipes de los sacerdotes y nuestros magistrados para que fuese condenado a muerte y crucificado» (Lc., 24, 20)[9]. No está claro qué autoridad piensa San Lucas que fué la que pronunció esta sentencia de muerte (κρίμα θανάτου)[10]. Su relato de la Pa-

[8] Así también K. L. Schmidt, *Judaica*, 1 (1945), p. 25.

[9] Cf. también Lc., 23, 23 y 25 y las expresiones de igual sentido de Hech.

[10] Sobre esta expresión cf. F. Büchsel, *Th. Wb.*, III, p. 943, nota 5.

sión no nombra absolutamente ninguna formal sentencia de muerte. Pero como la expresión «entregar» sólo se usa cuando se piensa en un «pasar» (concreta o idealmente) de una persona a otra o de un grupo a otro, debe suponerse que las palabras de los discípulos de Emaús se refieren a la sentencia de muerte romana. De esta manera testificaría San Lucas en este lugar incidentalmente que sabía que Pilato había dictado una sentencia condenatoria. Tal vez no citó en su relato de la Pasión la condenación de Pilato, y sobre todo la del Sanedrín, porque él, el más culto de los evangelistas, pensaba que sus lectores no judíos, poco familiarizados por tanto con las singulares circunstancias jurídicas de la Judea de entonces, no podrían entender la particularidad jurídica de una doble condenación. Más importante, en relación a esto, es que parece presentar a los «príncipes de los sacerdotes y magistrados» judíos, es decir, a los sanedritas, como los ejecutores de la crucifixión. Pero San Lucas piensa sin duda en una eficiencia puramente mediata y por ello la palabra «crucificar» hay que entenderla causativamente, de manera que el sentido de la frase es el siguiente: Nuestros sumos sacerdotes y jefes entregaron (a los romanos) a Jesús para que le condenasen a muerte, y le hicieron crucificar (por medio de éstos). El relato de San Lucas de la Pasión contiene ciertamente una notable falta de claridad en relación al problema de quién fué el que llevó a Jesús a la crucifixión. En Lc., 23, 26 se dice: «Le llevaban», y antes se ha nombrado a los judíos. Pero como posteriormente son introducidos los soldados y el centurión romano (23, 36 y 47), no puede haber sido la intención del evangelista contradecir en este punto a la versión de San Marcos. La falta de claridad de 23, 26 no es intencionada, sino que se halla determinada por la omisión de la escena del escarnio narrada por San Marcos[11].

Sólo San Lucas es el que en las palabras sobre la Parusía trae una cuarta predicción de la Pasión: «Pero antes — de la Parusía — ha de padecer mucho y ser reprobado

[11] Cf. J. Blinzler, «Vom synoptischen Lesen», *Klerusblatt*, 29 (1949), pp. 170 s.

por esta generación» (17, 25). De nuevo es, pues, acentuada la necesidad de la Pasión como cosa querida por Dios. Pero el número de personas que participan en el rechazo de Jesús es aquí entendido muy ampliamente. «Esta generación» son los contemporáneos de Jesús, sus contemporáneos judíos, que en su inmensa mayoría, y expresamente por sus representantes oficiales, rechazaron el testimonio de Jesús.

Igualmente es San Lucas el único que cita unas palabras del ángel del sepulcro que se refieren a una predicción de la Pasión en Galilea: «Acordaos cómo os habló estando aún en Galilea, diciendo que el Hijo del hombre había de ser entregado en poder de pecadores y ser crucificado» (Lc., 24, 6 s.). Los pecadores no son aquí los gentiles en contraposición a los judíos, sino los hombres en contraposición a Dios y a su enviado. Estas palabras son una versión ampliada de la segunda profecía de la Pasión hecha en Galilea. Finalmente, también en una notable e impresionante parábola, la parábola de los malos viñadores (Mc., 12, 1-12), hizo alusión Jesús a su muerte violenta y a los causantes de ella. Se cuenta en esta parábola que los arrendatarios de una viña maltrataron o mataron a todos los criados que les envió el poseedor de la viña para cobrar el arriendo, y que finalmente al hijo único del dueño de la viña, que vino a ellos, le tomaron, le mataron y le arrojaron fuera de la viña. En esta transparente alegoría hace Jesús las siguientes afirmaciones sobre su fin: 1. Sufrirá una muerte violenta e ignominiosa. La manera ignominiosa de su muerte se indica en la parábola porque el muerto es arrojado fuera de la viña. Sólo San Mateo y San Lucas entendieron este detalle como dicho de la ejecución de Jesús, y por eso lo antepusieron (Arrojar — matar). 2. Los causantes de su muerte son los jefes del pueblo judío. Los arrendatarios son aquellos a los que se ha encargado el cuidado de la viña, y la viña es una metáfora para indicar a Israel, poseedor de los privilegios y promesas divinas. Así, pues, también en esta parábola, narrada por todos los evangelistas, aparecen los jefes judíos como responsables de la ejecución de Jesús. A continuación se habla del castigo que

caerá sobre los jefes judíos. Dios los «perderá», es decir, les entregará a la eterna condenación. Además caerá otro castigo sobre los judíos en general: la viña es entregada a otros. Esto quiere decir que el judaísmo dejará de ser el pueblo escogido por Dios y será sustituído por el nuevo Israel, la comunidad de los creyentes en Cristo. Este castigo se lo mereció el judaísmo porque, junto con sus autoridades, se opuso, una vez más en su historia, a la voluntad de Dios anunciada por los profetas, y llegó finalmente a rechazar al mismo amado Hijo de Dios y a entregarle a una muerte ignominiosa. La parábola señala no sólo una culpa de los sanedritas, sino también una participación del pueblo en la culpa, el cual, considerado en conjunto, se hizo solidario de sus jefes. A pesar de todo, la Pasión es parte del eterno plan salvador de Dios. En la primera predicción de la Pasión, así como en las posteriores palabras de Jesús narradas por San Lucas, la palabra «es preciso» indica que Dios quiere la Pasión y muerte de Jesús. En la segunda y tercera predicción de la Pasión esto se indica por la construcción pasiva, que, como se ve por otros muchos pasajes de los Evangelios, se refiere siempre a un hecho anunciado en la Escritura. Lo que el Antiguo Testamento predijo del Mesías debe suceder y corresponde a la voluntad de Dios, pues la Escritura es la palabra de Dios. Así aparecen como conformes a la Escritura y basados en un decreto de Dios no sólo la Pasión en general[12], sino también muchos de los hechos particulares, como la traición de Judas, el prendimiento, la huída de los discípulos, la elevación en un madero y la ignominiosa muerte de malhechor[13]. Importante es, naturalmente, la prueba de Escritura en la propia historia de la Pasión. El cumplimiento de las palabras de la Escritura lo señalan los evangelistas unas veces por una indicación expresa de estos pasajes y otras por la acomodación estilística de su relato al texto escriturístico.

[12] Lc., 18, 31; 24, 25-27; 24, 44-46; Mc., 14, 21 y 49; 9, 12; Mt., 12, 39; Mc., 12, 10; Lc., 9, 31 s., cf. Jn., 15, 25.
[13] Mc., 14, 18; Jn., 13, 18; Mc., 14, 49; Mt., 26, 54; Mc., 14. 27; Jn., 3, 14; Lc., 22, 37.

II. El proceso de Jesús en los Hechos de los Apóstoles

En los once pasajes siguientes de los Hechos de los Apóstoles se habla de la tragedia del Viernes Santo:

a) Sermón de Pentecostés de San Pedro en Jerusalén.

«Varones israelitas, escuchad estas palabras: Jesús de Nazaret, varón probado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por él en medio de vosotros, como vosotros mismos sabéis, a éste, entregado según los designios de la presciencia de Dios, lo alzasteis en la cruz y le disteis muerte por mano de infieles» (2, 22 s.).

b) Conclusión del sermón de Pentecostés.

«Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado» (2, 36).

c) Sermón de San Pedro en el Templo ante los judíos de Jerusalén.

«El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis en presencia de Pilato cuando éste juzgaba que debía soltarle. Vosotros negasteis al Santo y al Justo y pedisteis que se os hiciera gracia de un homicida» (3, 13 s.).

d) Continuación del sermón de San Pedro en el Templo.

«Ahora bien, hermanos, ya sé que por ignorancia habéis hecho esto, como también vuestros príncipes. Dios ha dado así cumplimiento a lo que había anunciado por boca de todos los profetas, la pasión de su Cristo. Arrepentíos, pues, y convertíos» (3, 17-19).

e) San Pedro ante el Sanedrín.

«En nombre de Jesucristo Nazareno, a quien vosotros habéis crucificado, a quien Dios resucitó de entre los muertos, por él, éste se halla sano ante vosotros. Él es la piedra rechazada por vosotros, los constructores, que ha venido a ser piedra angular» (4, 10 s.).

f) De una oración de la comunidad cristiana de Jerusalén.

«¿Por qué braman las gentes y los pueblos meditan cosas vanas? Los reyes de la tierra han conspirado y los príncipes se han federado contra el Señor y contra su Cristo (Sal. 2, 1 s.). En efecto, juntáronse en esta ciudad contra tu santo siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato con los gentiles y el pueblo de Israel, para ejecutar cuanto tu mano y tu consejo habían decretado de antemano que sucediese» (4, 25-28).

g) El Sumo Sacerdote a los apóstoles.

«Solamente os hemos ordenado que no enseñéis sobre este nombre, y habéis llenado a Jerusalén de vuestra doctrina y queréis traer sobre nosotros la sangre de ese hombre» (5, 28).

h) San Pedro al Sumo Sacerdote y a los sanedritas.

«El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros habéis dado muerte suspendiéndole de un madero» (5, 30).

i) San Esteban ante el Sanedrín.

«¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Dieron muerte a los que anunciaban la venida del Justo, a quien vosotros habéis ahora traicionado y crucificado» (7, 52).

k) San Pedro en Cesarea en presencia del centurión pagano Cornelio y de su familia.

«Y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén y de cómo le dieron muerte suspendiéndole de un madero» (10, 39).

l) San Pablo a los judíos en Antioquía de Pisidia.

«En efecto, los moradores de Jerusalén y sus príncipes le rechazaron y condenaron, dando así cumplimiento a las palabras de los profetas que se leen cada sábado, y sin haber hallado ninguna causa de muerte, pidieron a Pilato que le quitase la vida. Cumplido todo lo que de él estaba escrito, le bajaron del leño y le depositaron en un sepulcro» (13, 27-29).

Los pasajes citados, a más de la colocación del hecho en Jerusalén *(f k l)*, hacen las siguientes afirmaciones sobre el curso del proceso de Jesús: Jesús fué entregado en primer lugar al poder de los judíos *(a)*; éstos dictaron sobre él una sentencia *(l)*, le entregaron a Pilato *(c)*, que en el curso del juicio se dispuso a dejar en libertad al acusado *(c)*; los judíos protestaron contra esto y pidieron la libertad de un malhechor *(c)*, así como la ejecución de Jesús *(c l)*; ésta fué finalmente realizada por los gentiles, es decir, por los romanos *(a c l)*, en forma de crucifixión *(a b e h k)*. En cierto momento entra en acción junto a Pilato el príncipe del país de Galilea Herodes Antipas *(f)*. Hasta aquí se acomodan los datos de los Hechos de los Apóstoles a lo que se narra en los evangelios. Sólo dos pasajes de los Hechos de los Apóstoles parecen no concordar plenamente con lo que se dice en los evangelios. En la oración de la comunidad *(f)* Pilato y Herodes aparecen de tal manera que parece que fueron ellos juntamente con su séquito judío y gentil los enemigos propios de Jesús. Los evangelios, sin embargo, dicen que los principales incitadores de la condenación fueron los sanedritas, mientras que aquellos dos potentados tomaron una postura favorable al acusado. Pero esta diferencia no obliga a corregir la idea del proceso que hemos conseguido a base de los evangelios. En la oración de la comunidad se halla una descripción de los acontecimientos que se funda en que los cristianos

querían probar en lo posible que muchas particularidades de las palabras del Salmo 2, 1 s., entendido mesiánicamente, se cumplieron en Cristo. El salmo habla de «reyes» y «príncipes» que se unen contra el Mesías. ¿Qué puede haber más natural que interpretarlo como dicho del «rey» Herodes — rey le llamaba el pueblo — y del jefe de la fuerza de ocupación, Poncio Pilato, que se encontraron en el día de la muerte de Jesús y que al final tomaron una posición antimesiánica, el uno por el escarnio y el otro por la definitiva condenación de Jesús (cf. San Ignacio, *Smyrn,* 1, 2)? Menos importancia aún tiene otra diferencia. San Pablo afirma en su discurso de Antioquía que los judíos y sus jefes no encontraron en Jesús ningún delito digno de su muerte *(l)*. Sin duda esto no es una confusión con la conocida declaración de Pilato en los evangelios ni una contradicción con Mc. 14, 64, sino que hay que entenderlo como convencimiento del apóstol mismo.

Como responsables de la muerte de Jesús se nombra de ordinario a los judíos. Mas se dice *(a)* que no fueron ellos mismos los que realizaron la ejecución, sino que se sirvieron para ello de los «infieles», es decir, de los romanos gentiles. También se dice varias veces que la última decisión sobre la ejecución o liberación de Jesús estuvo en manos de Pilato *(c l;* cf. *f)*. Cuando se echa en cara a determinados grupos del pueblo judío la muerte de Jesús, se nombra casi siempre a los miembros del Sanedrín: Ellos crucificaron a Jesús *(e)*, le suspendieron en un madero y de esta manera le dieron muerte *(h);* ellos fueron los traidores y asesinos de Jesús *(i)*, y sabían además que los apóstoles les hacían responsables de ello *(g)*. Pero el número de los culpables es mayor: Junto a los jefes judíos se cita dos veces a los habitantes de Jerusalén *(d l)*, y en ocasiones se les reprocha a estos últimos solos que fueron ellos los que crucificaron *(b)* y mataron a Jesús *(c)*. Sólo cuando el primitivo predicador cristiano no tiene ante sí un círculo de oyentes gentiles, como lo tenía San Pedro en Cesarea, habla de los judíos en general como de los que suspendieron a Jesús en la cruz y le ajusticiaron *(k)*. Pero en este pasaje único no se recarga que fueran los judíos

los culpables de la muerte de Jesús; la expresión «le ajusticiaron» es indeterminada y podría también traducirse: «se le ajustició». Sólo por el contexto se ve que el sujeto de la frase es «los judíos».

Esta última consideración ayuda a valorar con justicia la frecuencia y aun el rigor ocasional de las acusaciones de los apóstoles contra los judíos. Estas acusaciones no son expresión de una actitud antisemita por principio, ya que en este caso se usarían sobre todo en la catequesis de los gentiles. Los mismos apóstoles provenían todos del judaísmo y estaban orgullosos de ello. Sus graves y casi exageradas palabras sobre la culpa judía deben ser entendidas más bien como parte de la misión de los judíos. El primitivo misionero cristiano que quería convertir al incrédulo judaísmo tenía en primer lugar que convencer a sus oyentes de su gran culpa histórica. Él era, pues, un predicador misional, y debía, como tal, servirse de un lenguaje penetrante. De esta manera hay que entender que los apóstoles, convencidos de que los círculos judíos fueron los principales culpables morales de la crucifixión de Jesús, dejasen de lado la parte de culpa romana y declarasen directamente: «Vosotros, sanedritas, vosotros, habitantes de Jerusalén, habéis crucificado, matado, ajusticiado, asesinado a Jesús de Nazaret.» Pero precisamente porque lo que se proponía el predicador era convencer al pueblo judío y no rechazarle, ganarle para Cristo y no difamarle ante el mundo, se encuentran también, junto a éstas, otras palabras conciliadoras. No sólo de la población de Jerusalén, sino también de los sanedritas se dice que obraron por ignorancia *(d)*, que no reconocieron a Jesús *(l)*. Expresiones de este tipo casi pueden ser entendidas como si hubiera que declarar a los judíos libres de toda culpa, subjetiva al menos. Pero es cierto que se piensa en una ignorancia culpable, pues por otra parte se dice que Dios probó a Jesús entre los judíos con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por él en medio de ellos *(a)*. La disculpa de la ignorancia se halla también aquí al servicio de la predicación penitencial; se trata de hacer claro que, a pesar de todo, el camino del perdón está todavía abierto.

En cierto sentido vale esto también de las expresiones que hablan de la crucifixión como querida por Dios, caracterizándola como parte esencial del eterno plan divino de la salvación. Tampoco estas manifestaciones quieren negar la culpa histórica de los judíos, sino allanarles el camino a la penitencia. Con el reconocimiento de que la crucifixión estaba de acuerdo con la Escritura *(d l e f)* y había sido querida por Dios *(a f)*, debía caer por tierra la principal objeción judía contra la fe en Jesús (Gál., 3, 13). Mas, naturalmente, junto a este fin misional apologético, estas expresiones tenían también valor para la comunidad creyente.

III. El proceso de Jesús en las cartas del apóstol San Pablo

San Pablo no se ocupa nunca en sus cartas del curso histórico exterior de la Pasión de Jesús. Es verdad que la crucifixión es el centro de su evangelio. Pero lo que a él le importa no es la descripción del hecho histórico, sino mostrar la importancia redentora de la pasión y muerte de Jesús. Atención merecen, sin embargo, a este respecto, los aislados lugares en los que San Pablo habla de los causantes de la muerte de Jesús. En su más antigua carta dice que los judíos fueron «los que mataron al Señor y a los profetas» (I Tes., 2, 15). En todo lo escrito por San Pablo es éste el único lugar en que se hace a los judíos responsables de la muerte de Jesús. Como el pensamiento del apóstol no se ordena a lo puramente histórico, habla mucho más frecuentemente de los causantes misteriosos de la muerte de cruz. En Rom., 8, 32 se dice que «Dios no perdonó a su propio Hijo, antes lo entregó por todos nosotros». En este sentido hay que entender también la frase de que «Nuestro Señor Jesús fué entregado por nuestros pecados» (Rom., 4, 25). Ya la construcción pasiva indica un hecho obrado por Dios. Además, antes se han citado las palabras de Is., 53, 4-6, lo que significa que esto es una indirecta prueba escriturística. Según esto, cuando el mismo apóstol en I Cor., 11, 23 describe la noche de la Cena

como la noche en que «el Señor Jesús fué entregado», hay que completar esta frase con «por Dios» y no con «por Judas». Por otra parte, también dice el apóstol que Jesús se entregó voluntariamente a la pasión y muerte. Así llega a decir: «Cristo, el Hijo de Dios, que se entregó por nosotros» (Gál., 2, 20) o «Cristo se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios» (Éf., 5, 2).

Las palabras más sorprendentes sobre los causantes de la muerte de cruz se encuentran, sin embargo, en I Cor., 2, 8: «Predicamos la sabiduría de Dios que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo; pues si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.» Las fuerzas demoníacas que gobiernan este siglo habrían sido, pues, las que clavaron a Jesús en la cruz. Esta idea parece tan extraña a los intérpretes de San Pablo que muchos de ellos, en contra del uso lingüístico de San Pablo, quieren interpretar los «príncipes de este siglo» como dicho de los poderes terrenales y humanos[14]. Pero la idea que se encuentra aquí es auténticamente paulina. El más instructivo complemento de este pasaje se halla en la carta a los Colosenses, 2, 15, donde se dice: «Redimiendo Cristo al mundo por su muerte del pecado, la carne y la muerte, despojó Dios a las potencias demoníacas del mundo de su poderío.» El pasaje citado en primer lugar quiere decir, pues: Mientras los espíritus enemigos de Dios creían, en su corta sabiduría demoníaca, que entregando a Jesús a la cruz aumentaban los pecados y con ello fortalecían su posición de poderío, fué precisamente en la cruz donde fueron derrotados. No solamente San Pablo piensa que los enemigos humanos de Jesús fueron guiados por las potencias demoníacas. I Cor., 2, 8 arroja luz sobre algunos pasajes aislados de San Lucas y de San Juan que deben ser aquí citados. San Lucas dice en 22, 3 (cf. el v. 31) que Satán entró en Judas; además hace decir a Jesús en Getsemaní que *el éxito de los esbirros hay que atribuirlo al* «poder de

[14] Cf. J. Isaac, *Jésus et Israel* (1948), p. 510: «Les chefs de ce siècle — sans doute ceux qui détiennent le pouvoir politique, les autorités romaines ou juives, romaines et juives —, sont donc ici désignées comme les auteurs responsables de la Crucifixion.»

las tinieblas» (22, 53), es decir, a las potencias infernales, cuyos instrumentos eran precisamente los esbirros. San Lucas acaba la historia de las tentaciones de Jesús con esta observación: «Acabado todo género de tentaciones, el diablo se retiró de él hasta el tiempo determinado» (4, 13), es decir, hasta la hora de la pasión, en la que Satán desarrollaría de nuevo toda su actividad contra Jesús. Expresiones semejantes se hallan en el evangelio de San Juan. También en él se dice que Satán tomó posesión de Judas (13, 27), después de haberle metido ya antes el pensamiento de traicionar a Jesús (13, 2). Aludiendo al traidor Judas que se acerca dice Jesús lo siguiente: «Viene el príncipe de este mundo, que no puede nada contra mí» (14, 30). Se quiere decir aquí que el apóstol infiel es instrumento del diablo, que celebra en el Gólgota su triunfo más grande aparentemente, mientras que en verdad el suceso de la cruz es su más grande derrota: «Ahora — es decir, en el tiempo de la salvación que comienza en el Gólgota — el príncipe de este mundo es arrojado fuera» (12, 31).

Sólo una vez, al parecer, se refiere San Pablo en sus cartas, en I Tim., 6, 13, a una fase determinada del proceso de Jesús. Aquí se dice de Jesús que «hizo la buena confesión ante Poncio Pilato». Este pasaje es interpretado de diversas maneras. Muchos piensan en el propio testimonio mesiánico de Jesús ante el procurador (entre éstos últimamente Günther), otros en la muerte como testimonio (Reitzenstein, Dornseiff, Joachim Jeremias) y otros en ambas formas de dar testimonio (v. Campenhausen, Strathmann, Asting)[15]. Posiblemente la falta de claridad del pasaje se debe a que el apóstol ha adaptado aquí una forma simbólica de la Iglesia primitiva a su contexto parenético,

[15] E. Günther, *Martys* (1941), p. 133. — R. Reitzenstein, *Bemerkungen zur Martyrienliteratur*, I (1916), p. 438. — Fr. Dornseiff, *ANTIDORON. Festgabe f. J. Wackernagel* (1923), páginas 115-117. — Joach. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, [5](1949), p. 37. — H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (1936), pp. 50 s. — H. Strathmann, *Th. Wb.*, IV, p. 504. — R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum* (1939), pp. 634 s.

ampliándola por la palabra «la buena confesión»[16]. En este caso la frase querría decir que Jesús sufrió la muerte como testimonio bajo Poncio Pilato, siendo así sinónimo de la fórmula del credo romano: *passus sub Pontio Pilato*[17].

Resumiendo, hay que decir lo siguiente de las alusiones[18] que en el Nuevo Testamento se encuentran sobre el proceso de Jesús: No se encuentra ningún complemento material a los relatos evangélicos de la Pasión. Cuando aparecen diferencias, se las puede fácilmente explicar, por lo que no hay razón para corregir el cuadro conseguido a base de los relatos evangélicos de la pasión. Sobre el pro-

[16] Así M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, ²(1931), p. 55; K. H. Schelke, o. c., pp. 250 s.; K. Staab-J. Freundorfer, *Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe* (1950), p. 214.

[17] En latín, donde no existe un equivalente de μαρτυρεῖν con la significación de «padecer la muerte como testimonio», puede μαρτυρήσας ser traducido por *passus;* cf. St. W. J. Teeuwen, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache* (1926), p. 74.

[18] Al proceso ante Pilato se aludiría en I Ped., 2, 23, si aquí se pudiese (junto con la Vulgata, San Cipriano y San Clemente Alejandrino) leer: «se puso a disposición del juez injusto» (ἀδίκως en lugar de δικαίως). Pero esta versión, a pesar de estar apoyada por A. v. Harnack, *Zur Revision der ntl. Textkritik* (1916), pp. 89 s., no se puede aceptar. En Sant., 5, 6: «Habéis condenado al justo, le habéis dado muerte sin que él os resistiera»; el «justo» no es Jesús, como piensan Isaac, o. c., pp. 511 s., y K. Thieme, *Hochland*, 45 (1953), p. 211, sino el pobre piadoso, oprimido por los ricos; cf. Sal. 82 (81), 2 s.: «¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente?... Haced justicia al pobre y al necesitado.» También en Ap., 1, 7, se alude a los culpables de la muerte de Jesús: «Ved que viene en las nubes del cielo, y todo ojo le verá y cuantos le traspasaron.» Naturalmente aquí no se piensa sólo en los soldados romanos que le traspasaron con la lanza, sino en «todos los que provocaron su muerte» (Th. Zahn, *Die Offenb. d. Joh.*, I (1924), p. 177); tal vez se piensa en general en todos los enemigos de Cristo (así W. Hadorn, *Die Offenb. d. Joh.* (1928), página 26; A. Wikenhauser, *Offenb. d. Joh.* (1947), p. 29; J. Behm, *Die Offenb. d. Joh.*, ⁴(1949), p. 10: «El profeta cristiano no ve sólo a los judíos como los asesinos de Jesús; todas las razas de la tierra le clavaron en la cruz por sus pecados»). Confróntese también Heb., 6, 6, donde se dice de los cristianos pecadores que «de nuevo crucifican para sí mismos al Hijo de Dios y le exponen a la afrenta».

blema de los causantes de la muerte en cruz de Jesús se dan explicaciones que parecen totalmente diversas. Unas veces aparecen los sanedritas y los habitantes de Jerusalén, otras Judas o Pilato, otras el demonio y los ángeles malos, otras Dios y otras Jesús mismo como los que ponen en marcha el drama del Calvario. Ya el hecho de que se encuentren en un mismo autor estas expresiones diferentes prueba que éste no encontraba ninguna contradicción en ponerlas juntas, sino que significa que la culpa es considerada cada vez desde un punto de vista diferente. Con la atribución de la pasión a la voluntad de Dios y de Jesús o a la acción de Satán y sus poderes demoníacos no se pretende en manera alguna negar o disminuir la culpa de los responsables históricos. En las expresiones de este estilo se trata más bien de interpretaciones religiosodogmáticas del *scandalum crucis*. Sería, pues, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος el querer responder a la pregunta sobre la culpa histórica con expresiones religiosodogmáticas, o combatir el derecho de hacer esta pregunta aludiendo a estas expresiones del Nuevo Testamento. Sin razón, por tanto, se sirve la apologética judía de este argumento: Si la crucifixión de Jesús correspondió a la voluntad de Dios y de su Hijo, no se puede reprochar a los judíos de aquel tiempo que tramasen la condenación y ejecución de Jesús, pues fueron únicamente obedientes instrumentos de Dios[19].

[19] A. Weill, *Moïse, le Talmud et l'Évangile*, [4](1891), p. 227: «Si Jésus est Dieu, s'il s'est fait homme pour être crucifié afin de racheter l'humanité, les Juifs qui l'ont crucifié n'etaient que ses fidèles instruments. Loin de punir leurs descendants, les chrétiens devraient leur décerner des récompenses, pour avoir obéi à la voix de Dieu, afin de contribuer au rachat de l'humanité, pour laquelle il a souffert avec amour, avec passion.» De manera semejante argumentan H. M. Cohn, «Sein Blut komme über uns», *Jahrb. f. jüd. Geschichte u. Lit.*, 6 (1903), p. 89, J. S. Bloch, *Israel und die Völker nach jüdischer Lehre* (1922), p. 98, E. G. Hirsch, *The Crucifixion*, [3](1921), p. 61, y M. Mieses, *Der Ursprung des Judenhasses* (1923), pp. 510 s. Aun un autor cristiano como J. Steinbeck, *Mythus und Wahrheit* (1954), p. 65, se ha atrevido a escribir esta frase: «Si la muerte de Jesús hubiese sido necesaria para la redención del mundo, los judíos, al crucificarle, se habrían hecho acreedores a la más grande gratitud.»

os textos citados del Nuevo Testamento dan una clara :spuesta a la pregunta de quienes fueron *históricamente*)s responsables de la muerte de Jesús: Fueron los judíos, o, para hablar con más precisión, los sanedritas de entonces y los habitantes de Jerusalén que se unieron a ellos. Junto a esto es también acentuada la participación en la culpa del procurador romano Pilato.

CONCLUSIÓN

El que intenta valorar como hecho históricojurídico el proceso de Jesús tal como se puede reconstruir a base de los relatos evangélicos de la Pasión llega al mismo resultado que los primitivos predicadores cristianos: la principal responsabilidad recae sobre los judíos. De todas maneras, hay que acabar de una vez con un reproche que siempre, aun en nuestro tiempo, se ha echado en cara a los jueces judíos de Jesús: No se puede probar, sino al contrario, es muy improbable, que el Sanedrín vulnerase las formas legales en el juicio contra Jesús. Lo mismo el prendimiento que el juicio están en completo acuerdo con el derecho entonces en vigor. Tan sólo es problemático si la sentencia de muerte dictada por el Sanedrín es jurídicamente irreprochable, es decir, si los sanedritas al declarar blasfemia el testimonio mesiánico de Jesús sobre sí mismo dieron una sentencia que correspondía a su convencimiento y al derecho penal entonces vigente. Como en tiempo de Jesús no estaba sin duda todavía en vigor la estrecha definición de blasfemia de la Mishna, no puede excluirse el que los miembros del Sanedrín estuviesen subjetivamente convencidos de que Jesús incurrió con sus palabras en el delito de blasfemia. De todos modos, en una más exacta valoración de las circunstancias se deduce que un tribunal que hubiese juzgado escrupulosamente y sin pasión, aun cuando tomase una posición incrédula ante la pretensión mesiánica de Jesús, debería al menos haber dudado de que realmente se hubiese cometido con ella un acto delictivo.

dif c/ Lamann

Si, a pesar de esto, todo el Sanedrín, o al menos casi todo el Sanedrín, declaró culpable a Jesús, puede de ello deducirse la fuerte predisposición de los jueces contra el acusado. De una manera totalmente clara aparece esta actitud maligna de los sanedritas en el desarrollo posterior de los hechos. Ante el gobernador romano le acusaron de rey de los judíos, es decir, de pretendiente al trono judío. Esta acusación no era una simple «traducción», sino una consciente deformación de la acusación que había servido de base a su propia sentencia. Dándose cuenta de que no conseguirían nada del gobernador con la acusación de blasfemia, dieron a esta acusación una expresión política, aunque sabían sin duda que Jesús nunca había unido pensamientos de rebelión política con su idea de Mesías. Ni su propio testimonio ante el Sanedrín ni su proceder en otras ocasiones pudo servir de base para achacarle esto. Finalmente, de su esfuerzo en impedir que Pilato dictase sentencia de manera libre y reglamentaria, intimidándole con amenazas y obligándole de esta manera a dar una sentencia de condenación, se deduce que a los enemigos judíos de Jesús no les importaba el derecho, aun mal entendido, sino su desaparición al precio que fuere.

A los judíos culpables pertenecen dos clases de personas: Los miembros del Sanedrín y la masa del pueblo que hizo demostraciones contra Jesús. Si nos preguntamos por los motivos de la empedernida enemistad del primer grupo contra Jesús, encontramos en los evangelios tres respuestas: En primer lugar los jefes judíos veían en la popularidad de Jesús un peligro para su propia posición de autoridad ante el pueblo. En segundo lugar creían ellos, sobre todo los elementos saduceos del Sanedrín, que si seguía creciendo el movimiento de Jesús, podía temerse una intervención de los romanos que acabase con la relativa independencia de la nación que todavía existía. En tercer lugar Jesús se había conquistado la malquerencia y el odio de los sanedritas, expresamente de los escribas fariseos, por la particularidad de su mensaje religioso. El odio a muerte de los círculos dominadores judíos contra Jesús tenía, pues, motivos políticoegoístas, nacionales y religiosos.

Ante el Tribunal romano la plebe se hizo solidaria de los sanedritas con su tumultuosa exigencia de la condenación de Jesús. Es claro que se trataba solamente de los habitantes de Jerusalén. Su culpa es menor que la de los sanedritas porque no intervinieron en el proceso por impulso propio, sino instigados por sus jefes. Pero del hecho de que sin ellos no se habría llegado a la condenación de Jesús por Pilato se deduce que su participación en la culpa no deja de ser esencial. Lo que movió a la plebe a su odio contra Jesús debió de ser sobre todo el respeto a la ley nacional que le había declarado criminal digno de muerte. Al afirmar los predicadores apostólicos que los habitantes de Jerusalén y sus jefes obraron por ignorancia, sólo quieren decir lo siguiente: Si los judíos hubiesen sabido que Jesús era en verdad el Mesías e Hijo de Dios, no habrían maquinado su desaparición. Pero no por esto se les debe declarar libres de culpa. Su ignorancia era consecuencia de su falta de fe; y la falta de fe a pesar de haber visto «hechos, milagros y signos», es culpa y pecado según la doctrina del Nuevo Testamento.

Junto a los judíos es responsable de la ejecución de Jesús el procurador romano Pilato. De su fatal intervención en el asunto de Barrabás no puede decirse, ciertamente, que no sea histórica ni que fuese un proceder culpable. Pero Pilato se hizo culpable al mandar azotar al acusado a pesar de que estaba convencido de su inocencia, y al condenarle finalmente a la muerte de cruz. Atenuante es la circunstancia de que hizo ambas cosas bajo la presión de los fanáticos judíos. Pero para un juez el derecho debe valer más que el bien personal. En su descargo obran también sus repetidos intentos de liberar a Jesús. Aunque fué Pilato el que pronunció la sentencia de muerte que trajo inmediatamente tras sí la ejecución, en conjunto su culpa es menor que la de los judíos. Esto mismo ya fué puesto por el evangelista San Juan en boca de Jesús (Jn., 19, 11).

Si nos preguntamos ahora por la participación jurídica formal de los judíos y los romanos en la ejecución de Jesús debemos responder que ambos grupos participaron de manera aproximadamente igual, pues lo mismo los judíos que

los romanos pronunciaron una sentencia de muerte[1]. En lo que se refiere a la cantidad de culpa, es mayor, según lo dicho, la de los judíos. Así, pues, la muerte de Jesús en el Gólgota fué históricamente no la consecuencia inevitable de ciertas trágicas circunstancias ni un puro error judicial ni tampoco un formal asesinato privado (como dice Rosadi), sino una pena capital ejecutada en un inocente[2]. Se ha hablado mucho de un deicidio. Debe tenerse en cuenta que el Nuevo Testamento no hace tal reproche ni al Sanedrín ni al procurador. Como a los enemigos de Jesús les faltó una mirada más profunda en el misterio de la personalidad de Jesús su hecho no fué un deicidio formal. También el cristiano, que porque cree en la divinidad de Cristo no puede considerar el hecho del Gólgota objetivamente sino como un *deicidium*, deberá abstenerse de hacer este reproche al discutir el problema de la culpa humana[3].

Conforme a la ley eterna la culpa arrastra tras sí castigo y juicio. El Nuevo Testamento habla a menudo de la justicia que vendrá sobre los culpables de la muerte de Jesús. No está siempre claro si se piensa en una justicia en el tiempo o en la justicia al final de los tiempos[4]. De los jefes judíos (Mc., 12, 9), así como de los que habitaban entonces en Jerusalén y de sus hijos (Lc., 23, 28 s.; Mt., 27, 25) se dice que serán castigados. La destrucción de Jerusalén en el año 70 fué al menos una parte de esta

[1] Por consiguiente, el presente trabajo ha de ser incluído en el grupo tercero de los citados en las páginas 20-22.

[2] Si se quiere, para expresarse con mayor exactitud, puede hablarse de «un asesinato religiosopolítico por el abuso de la justicia», como dicen R. von Mayr, o. c., p. 305, y L. Wenger, *Quellen des römischen Rechts* (1951), p. 288, el cual hace la siguiente observación: «Ciertamente aquel que no sea jurista — y tal vez también muchos juristas que no son capaces o no están preparados para pensar en estas formalidades — no entenderá esta sutil distinción jurídica.» Mayer-Maly, o. c., p. 231, nota 5, dice que esta frase es «demasiado sutil».

[3] Esto es acentuado también por M. Leroux, «Responsabilités dans le procès du Christ», *Cahiers Sioniens*, 1 (1947), pp. 102-121, especialmente 115 s.

[4] Mc., 12, 9; Mt., 23, 35; Lc., 23, 28 s.; 1 Pe., 2, 23. — Juicio final: 1 Tes., 2, 16; Ap., 1, 7.

(1) Está bien lo q. dice este autor – ya que hablo s/libertad no conocemos la providencia y x ende nuestras conjeturas histórico-político. ojalá los judíos hubiesen obrado

justicia (cf. Mt., 22, 7). No obstante, Jesús, cuando estaba crucificado, pidió perdón para sus verdugos: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lc., 23, 34). También esta oración habla de la ignorancia de los enemigos de Jesús. Pero esto no significa que hubiesen obrado equivocadamente sin culpa alguna, ya que en este caso no sería necesario pedir perdón para ellos. Esta oración presupone la culpa de los responsables de la muerte de Jesús, pero apela a la misericordia de Dios para obtener de ella el perdón de los culpables. Esta actitud del Señor no debería ser nunca olvidada por los cristianos. Ella hace claro lo acristiano o por mejor decir anticristiano que sería el que los cristianos de hoy tratasen con sentimientos de animadversión o enemistad a los sucesores de los hombres que entonces se hicieron culpables. También para el cristianismo son los libros del Antiguo Testamento palabra de Dios. Y en ellos está escrito: «El hijo no llevará sobre sí la iniquidad del padre ni el padre la del hijo» (Ez., 18, 20).

Ahora nos hallamos en disposición de dar un juicio sobre la exigencia moderna de que el judaísmo de hoy revise el proceso de Jesús. Esta exigencia puede ser bien intencionada, pero carece totalmente de sentido. Descansa en la suposición de que la sentencia de muerte dictada por el Sanedrín fué jurídicamente inválida a causa de las innumerables violaciones de las formas legales[5], y de que fué precisamente esta sentencia la que trajo inmediatamente tras de sí la ejecución de Jesús. Como se ha demostrado, ambas suposiciones son inexactas. Una revisión del proceso de Jesús por el judaísmo debería seguirse sobre un plano totalmente distinto del jurídico, a saber, sobre el plano de la fe. Con esto tocamos un problema que cae fuera de las consideraciones históricojurídicas que aquí nos ocupan. Pero no estará del todo fuera de lugar, para concluir, poner especialmente de relieve que la sola consideración histórica, por justificada y necesaria que sea, es siempre superficial y parcial si no se completa con la consideración teoló-

[5] De esta suposición parte también el «juicio sobre las posibilidades de una revisión del proceso» en G. Buchheit, *Judas Iskariot* (1954), pp. 262-267.

el haber perdido la fuerza... La fue se dejó de acotar es ?
as s/ el proceso de XC. deben ser (aunque de la Fe) de tipo
en Berlin c/ la "piadosa tolerancia" de Blitzeler. Ahí no se tra-
-taba de fe...

gicoreligiosa. A la luz de la fe en la redención el trágico suceso del Viernes Santo gana una dimensión y una profundidad completamente nuevas. Sobre todo, la pregunta por la culpa se convierte en una pregunta a nuestra propia conciencia. O para decirlo con las palabras de uno que no es teólogo[6]: «El buscar la culpa, la participación en la culpa o la falta de culpa no conduce, a nuestro parecer, a un resultado último. Sin la muerte de Jesús en la Cruz no hay redención; sin la sentencia de los jueces judíos y romanos no hubiese habido salvación. ¿No buscamos demasiado la culpa por todas partes? Yo pienso que deberíamos declararnos culpables a nosotros mismos, pues el pecado es humano y no judío ni romano. Por lo demás, deberíamos estar llenos de agradecimiento no a los judíos o a los gentiles, sino a aquel que tenía poder para permitir que la culpa se cometiese, y también para evitarla.»

[6] K. S. Bader, *Juristenzeitung*, 6 (1951), p. 797.

BIBLIOGRAFÍA

La lista de libros que sigue a continuación no contiene todas las publicaciones citadas en el presente libro, sino sólo aquellas que se ocupan detenidamente del proceso de Jesús, o discuten un problema especial del mismo.

ABERLE M. v., Die Berichte der Evangelisten über Gefangennehmung und Verurteilung Jesu, *Theol. Quartalschr.*, 53 (1871), 1-63.

ABRAHAMS I., Studies in Pharisaism and the Gospels, II serie, Cambridge, 1924.

AICHER G., Der Prozess Jesu *(Kanonistische Studien und Texte* 3), Bonn, 1929.

AMMON W. v., Das Strafverfahren gegen Jesus von Nazareth, *Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern,* 8 (1953), 69-72.

BALDENSPERGER G., Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate, *Revue d'Hist. et de Phil. rel.*, 2 (1922), 1-25. 95-117.

BAMMEL E., Syrian Coinage and Pilate, *Journal of Jewish Studies,* 2 (1951), 108 ss.

— Kaiphas und der Prozess Jesu, *Neue Presse* (Coburg) vom 22, 3, 1951.

— Philos tou Kaisaros, *Theol. Literaturzeitung,* 77 (1952), páginas 205-210.

BARTON G. A., On the trial of Jesus before the Sanhedrin, *Journal of Bibl. Lit.*, 42 (1922), 205-211.

BELSER J. E., Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, ²Freiburg i. Br., 1913.

BENOIT P., Jésus devant le Sanhédrin, *Angelicum,* 20 (1943), páginas 143-165.

— Le procès de Jésus, *Vie Intellectuelle,* 25-2-1940; 15-3-1940; 15-4-1940.

BERTRAM G., Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung, Göttingen, 1922.

BESNIER R., Le procès du Christ, *Revue d'Histoire du Droit* (= *Tijdschr. voor Rechtsgeschiedenis),* 18 (1950); 191-209.

BICKERMANN E., Utilitas crucis. Observations sur les récits du pro-

cès de Jésus dans les Évangiles canoniques, *Revue de l'Histoire des Religions*, 112 (1935), 169 bis 241.

BIENERT W., Der älteste nichtchristliche Jesusbericht. Josephus über Jesus. Unter besonderer Berücksichtigung des altrussischen «Josephus», Halle, 1936.

BLEBY H. A., The Trial of Jesus Christ Considered as a Judicial Act., London, 1880.

BLINZLER J., Geschichtlichkeit und Legalität des jüdischen Prozesses gegen Jesus, *Stimmen der Zeit*, 147 (1951), páginas 345-357.

— Der Entscheid des Pilatus — Exekutionsbefehl oder Todesurteil?, *Münchener Theol. Zeitschrift*, 5 (1954), 171-184.

— Herodes Antipas und Jesus Christus. *Die Stellung des Heilands zu seinem Landesherrn*, Stuttgart, 1947.

— Herodes und der Tod Jesu, *Klerusblatt*, 37 (1957), páginas 118-121.

— Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus, Nov. Test., 2 (1957), 24-49.

BONSIRVEN J., Les Juifs et Jésus. Attitudes nouvelles, Paris, 1937.

BORNHÄUSER K., Die Beteiligung des Herodes am Prozess Jesu, *Neue Kirchl. Zeitschrift*, 40 (1929), 714-718.

— Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu, Gütersloh, 1947.

BRANDON S. G. F., The Fall of Jerusalem and the Christian Church, London, 1951.

BRAUN F.-M., La Passion de Notre-Seigneur Jésus Christ selon Saint Jean, *Nouv. Revue Théol.*, 60 (1933), 289-302; 385-400; 481-499.

BRODRICK M., The Trial and Crucifixion of Jesus Christ of Nazareth, London, 1908.

BRÜLL A., Jesus vor Annas. Ein Beitrag zur Erklärung der Leidensgeschichte des Herrn, *Der Katholik*, 79 (1899, I), páginas 193-205.

— Die Ergreifung und Überlieferung Jesu an Pilatus, *Theol. Quartalschrift*, 83 (1901), 161-186, 396-411.

BUCHHEIT G., Judas Iskarioth. Legende, Geschichte, Deutung, Gütersloh, 1954.

BÜCHSEL F., Die Blutgerichtsbarkeit des Synedrions, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 30 (1931), 202-210.

— Noch einmal: Zur Blutgerichtsbarkeit des Synedrions, *ebd.* 33 (1934), 84-87.

— Jesus. Verkündigung und Geschichte, Gütersloh, 1947.

BUNCH T. G., «Behold the Man!» A Review of the Trials and Crucifixion of Jesus. The Biblical Record in the Light of Hebrew and Roman Law, Nashville (Tennessee), 1946 (Neudruck von 1940).

BURKILL T. A., The Competence of the Sanhedrin, *Vigiliae Christianae*, 10 (1956), 80-96.

BUSS S., Trial of Jesus. Illustrated from Talmud and Roman Law, London, 1906.
CAMPBELL W. A., Did the Jews Kill Jesus?, New York, 1927.
CANTINAT J., Jésus devant le Sanhédrin, *Nouv. Revue Théol.*, 75 (1953), 300-308.
— Jésus devant Pilate, *La Vie Spirituelle*, 86 (1952), 227-247.
COHEN J., Les Déicides. Examen de la divinité de Jésus-Christ et de l'église chrétienne au point de vue du Judaisme, Paris, 1861.
COOKE H. P., Christ Crucified — and by Whom?, *Hibbert Journal of Theology*, 30 (1930), 61-74.
CULLMANN O., Der Staat im Neuen Testament, Tübingen, 1956.
CHANDLER W. M., The Trial of Jesus from a Lawyer's Standpoint, II volumen, New York, 1925 (erstmals erschienen, 1909).
CHAUVIN C., Le procès de Jésus-Christ, Paris, 1904.
CHEEVER H. M., The Legal Aspects in the Trial of Christ, *Bibliotheca Sacra*, 60 (1904), 495-509.
DABROWSKI E., Proces Christusa, Warszawa, 1934.
DAHL N. A., Die Passionsgeschichte bei Matthäus, N. T. Studies,, 2 (1955), 17-32.
DALLMANN J. S., Das Gerichtsverfahren des Hohen Rates, *Saat auf Hoffnung*, 67 (1930), 68-76.
DANBY H., The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives of the Gospels, *Journal of Theol. Studies*, 21 (1919-20), 51-76.
— Tractate Sanhedrin, London, 1919.
— The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes, London, 1950 (Neudruck von 1933).
DE LAND CH. E., The Mis-Trials of Jesus, Boston, 1914.
DIBELIUS M., «Herodes und Pilatus», *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 16 (1915), 113-126.
— Das historische Problem der Leidensgeschichte, *ebd.* 30 (1931), 193-201.
DOBSCHÜTZ E. v., Der Prozess Jesu nach den Acta Pilati, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 3 (1902), 89-114.
— Art. Pilatus, *Realencyklopädie f. prot. Theol u. Kirche*, XV³ (1904), 397-401.
DOERR F., Des Prozess Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung. Ein Beitrag zur Kenntnis des jüdisch-römischen Provinzialstrafrechtes, Berlin-Stuttgart-Leipzig, 1920. Aparecido antes en forma resumida en: *Archiv f. Strafecht u. Strafprozes*, 55 (1908), 12-65.
DROSSAART BENTFORT J. A., Einige beknopte beschouwingen met betrekking tot de processen van de Here Jezus Christus en van de apostel Paulus, *Gereformeerd Theol.*, Tijdschrift, 55 (1955), 33-68.
DRUCKER A. P., The Trial of Jesus from Jewish Sources, London, 1908.

DUESBERG H., Le procès du Messie, *Bible et Vie Chrétienne*, 1954, núm. 5 (Marzo-Mayo), 7-25.
EASTON B. S., The Trial of Jesus, *American Journal of Theology*, 19 (1915), 430-452.
EBELING H. J., Zur Frage nach der Kompetenz des Synedrions, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 35 (1936), 290-295.
ELIAS J., Erwählung als Gabe und Aufgabe, *Eine Analyse des Jesus-Prozesses*, Judaica, 11 (1955), 29-49; 89-108.
ERBT W., Das Gerichtsverfahren der Juden gegen Jesus, *Das Geistchristentum*, 4 (1930), 167-170, 255-260, 378-381.
FASCHER E., Art. Pilatus (Pontius), *Pauly-Wissowa Realencyclopädie*, 40. Halbband (1950), 1322 s.
FIEBIG P., Der Prozess Jesu, *Theol. Studien und Kritiken*, 104 (1932), 213-228.
FRIEDE P., Der Kreuzestod Jesu und die ersten Christenverfolgungen, Berlin, 1913.
GAECHTER P., The Hatred of the House of Annas, *Theol. Studies*, 8 (1947), 3-34; aparecido también en alemán en: Petrus und seine Zeit, Innsbruck, 1958, 67-104.
— Recensión de la segunda edición alemana del presente trabajo: Zeitschr. für kath. Theol., 78 (1956), 227-233.
GENELLI C. M., Jesus Christus vor seinen Richtern, *Theol. Quartalschr.*, 22 (1840), 3-64.
GOGUEL M., Juifs et Romains dans l'histoire de la passion, *Revue de l'Histoire des Religions*, 62 (1910), 165-182, 295-322.
— A propos du procès de Jésus, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 31 (1932), 289-301.
— Le procès de Jésus, *Foi et Vie*, 47 (1949), 395-403.
— Jésus, ²Paris, 1950.
GOLDBERG L. W., Not Guilty? The World versus the Jew, New York, 1927.
GOLDIN H. E., The Case of the Nazarene Reopened, New York, 1948.
GOPPELT L., Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Gütersloh, 1954.
GRUNDMANN W., Die Geschichte Jesu Christi, Berlin, 1957.
HARLOW V. E., The Destroyer of Jesus. *The Story of Herod Antipas, Tetrarch of Galilee*, Oklahoma City, 1954.
HAUFF W. v., Der Prozess Jesu im Lichte der neuesten Forschung, *Der Morgen*, 7 (1931), 276-288.
HIRSCH E. G., The Crucifixion from the Jewish Point of View, Chicago, 1892.
HOFFMANN CH., Le procès de Notre Seigneur Jésus-Christ devant le Sanhédrin et Ponce Pilate, Colmar, 1876.
HÖLSCHER G., Die Mischnatraktate «Sanhedrin» und «Makkot» ins Deutsche übersetzt, Tübingen, 1910.
HOLZMEISTER U., Die Passionsliteratur der letzten sechs Jahre (1909-1914). Eine Übersicht über die Behandlung der Haupt-

fragen aus dem Leiden Christi, *Zschr. f. kath. Theologie*, 39 (1915), 318-367.
HOLZMEISTER U., Crux Domini atque crucifixio, Romae, 1934.
— Zur Frage der Blutgerichtsbarkeit des Synedriums, *Biblica*, 19 (1938), 43-59, 151-174.
HUNTERBERG M., The Crucified Jew, New York, 1927 ([2]1929).
HUSBAND R. W., The Prosecution of Jesus. Its Date, History and Legality, Princeton, 1916.
— The Pardoning of Prisoners by Pilate, *American Journal of Theology*, 21 (1917), 210-216.
IMBERT J., Est-ce Pilate, qui a condamné Notre Seigneur Jésus-Christ?, Paris, 1947.
INNES A. T., The Trial of Jesus Christ. A Legal Monograph, Edimburgh, 1905.
INNITZER Th. Kard., Kommentar zur Leidens- u. Verklärungsgeschichte Jesu Christi, [4]Wien, 1948.
IRINYI E., Der Prozess Jesu. Die Ungesetzlichkeiten des Gerichtsverfahrens, *Wiener Wochenausgabe*, vom 24-3-1951.
ISAAC J., Jésus et Israël, Paris, 1948.
— Encore un «Procès de Jésus», *Le Monde Juif*, 6 (1951), páginas 23-26.
— La dispersion. Fait historique et mythe théologique, *Évidences*, 6 (1954, mayo), 24-33.
JEREMIAS J., Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 43 (1950-51), 145-150.
JOCZ J., The Jewish People and Jesus Christ, London, 1949.
JÜCHEN A. v., Jesus und Pilatus, München, 1941.
KASTNER K., Jesus vor Pilatus, Münster i. W., 1912.
— Jesus vor dem Hohen Rat. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn, Breslau, 1930.
KILPATRICK G. D., The Trial of Jesus, London, 1953.
KLARMANN R., The Trial of Jesus before Pilate. A Study of Judicial Arrogance and Pharisaical Justice, New York, 1906.
KLAUSNER J., Jesus von Nazaret. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, [2]Berlin 1934 (=[3]Jerusalem 1952).
KLÖVEKORN B., Jesus vor der jüdischen Behörde, *Bibl. Zschr.*, 9 (1911), 266-276.
KOSMALA H., Der Prozess Jesu, *Saat auf Hoffnung*, 69 (1932), páginas 25-39.
KRAUSS S., Sanhedrin-Makkot (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer usw.), Giessen, 1933.
KROPP A., Der Justizmord an Jesus — der Juden und unsere Last, *Die Neue Ordnung*, 5 (1951), 97-110.
KROTTENTHALER S., Der Prozess Jesu, *Lit. Beil. z. Klerusblatt*, 7 (1931), 117-120.
LAIBLE H., Der Prozess Jesu, *Allg. Evg.-Luth. Kirchenzeitung*, 61 (1928), 655-659.

LANGEN J., Das jüdische Synedrium und die römische Prokuratur in Judäa, *Theol. Quartalschr.*, 44 (1862), 411-463.

— Die letzten Lebenstage Jesu. Ein biblisch-historischer Versuch, Freiburg i. Br., 1864.

LAUTERBACH J. Z., Rabbinic Essays, Cincinnati, 1951.

LEBRETON J., Art. Jésus Christ VII: La passion et la mort de Jésus, *Dict. de la Bible*, Suppl. IV (1949), 1045-1064.

LENGLE, J., Zum Prozess Jesu, *Hermes*, 70 (1935), 312-321.

— Römisches Strafrecht bei Cicero und den Historikern, Leipzig-Berlin, 1934.

LEROUX M., Responsabilités dans le procès du Christ, *Cahiers Sioniens*, 1 (1947), 102-121.

LIBERTY S., The Political Relations of Christ's Ministry, London, 1916.

LIETZMANN H., Der Prozess Jesu (*Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wiss.*, phil. - hist. Kl. XXIII-XXIV), Berlin, 1931, 313-322.

— Bemerkungen zum Prozess Jesu, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 30 (1931), 211-215; 31 (1932), 78-84.

LINTON I. H., The Sanhedrin Verdict, New York, 1943.

LIPPE K., Der Prozess Jesu, *Das freie Wort*, 12 (1912-13), 189 ss.

LIPPERT, G., Pilatus als Richter. Eine Untersuchung über seine richterliche Verantwortlichkeit an Hand der den Evangelien entnommenen amtlichen Aufzeichnung des Verfahrens gegen Jesus, Wien, 1923.

LOHSE E., Märtyrer und Gottesknecht. *Untersuchugen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen, 1955.

MANASSERO A., Ecce Homo. Storia del processo di Gesù, Milano, 1952.

MARTIN G., La passion de N.-S. Jésus-Christ au point de vue historique et archéologique, [3]Paris-Lyon, 1890.

MAYER-MALY Th., Das Auftreten der Menge im Prozess Jesu und in den älstesten Christenprozessen, Oesterr. Archiv für Kirchenrecht 6 (1955), 231-245.

MAYR R. v., Der Prozess Jesu, *Archiv f. Kriminal-Anthropologie u. Kriminalistik*, 20 (1905), 269-305.

MEINERTZ M., Der Prozess Jesu, *Das Heilige Land* 83 (1951), páginas 7-13.

MICHL J., Der Tod Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach Schuld und Verantwortung eines Volkes, *Münch. Theol. Zschr.*, 1 (1950, 2), 5-15.

MIESES M., Der Ursprung des Judenhasses, Leipzig, 1923.

MOFFATT J., Trial of Jesus, *Dict. of Christ and the Gospels*, II (1908), 749-759.

MOMMSEN Th., Die Pilatus-Acten, *Zschr. f. ntl. Wiss.*, 3 (1902), páginas 198-205.

— *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899.

MORISON F., And Pilate Said, New York, 1940.

— Wer wälzte den Stein?, Hamburg, 1950.
MUMM E., Der Prozess Jesu, *Berliner Tageblatt,* vom 24-12-1908 und 31-12-1908.
OLMSTEAD A. T., Jesus in the Light of History, New York, 1942.
PETER H., Pontius Pilatus, der römische Landpfleger in Judäa, *Neue Jahrbücher* f. das klass. Altertum, 19 (1907), 1-40.
PHILIPPSON L., Haben die Juden wirklich Jesus gekreuzigt?, [2]Berlin, 1901.
PICKL J., Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen, München, 1935.
POWELL F. J., The Trial of Jesus Christ, London, 1948.
RADERMACHER L., Zum Prozess Jesu, *Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.,* phil. - hist. Kl. 79 (1942), 22-26.
RADIN M., The Trial of Jesus of Nazareth, Chicago, 1931.
REGNAULT H., Une province procuratorienne au début de l'empire romain. Le procès de Jésus-Christ, Paris, 1909.
REICKE B., Art. Passionshistorien, *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk,* II (1952), 650-657.
RENAN E., Vie de Jésus, [18]Paris, 1883.
ROSADI G., Il processo di Gesù, Firenze, 1904 [10](1949).
— Der Prozess Jesus (übersetzt von E. Mader), Wien o. J. (1926).
ROSENBLATT S., The Crucifixion of Jesus from the Standpoint of Pharisaic Law, *Journ. of Bibl. Lit.,* 75 (1956), 315-321.
ROUÉ P., Le procès de Jésus. Étude historique et juridique, Paris, 1924.
SALADRIGUES S., El proceso religioso de Jesús, *Analecta Sacra Tarraconensia,* 4 (1928), 49-116.
SAVIO C. F., Come fu crocefisso il Redentore. Pagine di archeologia e di esegesi, Cuneo, 1936.
SCHELKLE K. H., Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T., Heidelberg, 1949.
SCHILLE G., Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr «Sitz im Leben», *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche,* 52 (1955), 161-205.
SCHLIER H., Jesus und Pilatus nach dem Johannesevangelium, in: *Die Zeit der Kirche,* Freiburg i. Br. 1956, 56-74.
SCHMID J., Die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien, *Geist u. Leben,* 27 (1954), 6-15.
SCHMIDT K. L., Der Todesprozess des Messias Jesus. Die Verantwortung der Juden, Heiden und Christen für die Kreuzigung Jesu Christi, *Judaica* 1 (1945), 1-40.
SCHMITTLEIN R., Umstände und Ursache von Jesu Tod, Mainz,, año 1951.
SHAW OF DUNFERMLINE LORD, The Trial of Jesus Christ, London, 1928.
SIEFERT E., Zum Prozess Jesu, *Archiv f. Kriminal-Anthropologie u. Kriminalistik,* 21 (1906), 288-316.
SIMKHOVITCH V. G., Toward the Understanding of Jesus, New York, 1937.

SIZOO J. R., Did the Jews Kill Jesus?, *Historical Criticism in the Pulpit*, Interpreter 1 (1947), 201-206.
SOTGIU, G., Il processo di Gesù, Roma, 1948.
SPRINGER E., Der Prozess Jesu, *Preuss. Jahrbücher*, 229 (1932), 135-150.
STALKER J., The Trial and Death of Jesus Christ, London, 1907 (y ediciones posteriores).
— Das Verhör und der Tod Jesu Christi. Eine geschichtliche und psychologische Studie, übers. v. M. Langenau, Berlin, 1907.
STAUFFER E., Geschichte Jesu, in: Römisches Weltreich und Christentum (= Historia mundi IV), München, 1956, 126-189.
— Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern, 1957.
— Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi, Bern, 1957.
— Glaube contra Glaube (juntamente con J. Blinzler), Hochland, 40 (1957), 563-568.
— Neue Wege der Jesusforschung, Wissenschaftl. Zeitschr. der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg (Gesch.-Sprachw.), VII 2 (1958), 451-476.
STEINWENTER A., Il processo di Gesù, Ius n. s. 3 (1952), páginas 471-490.
— Recensión de la segunda edición alemana del presente trabajo: *Iura*, 7 (1956), 263-266.
STEVENSON J. G., The Judges of Jesus, London, 1909.
STONEHOUSE N. B., Who Crucified Jesus?, Westminster Theol. *Journ. of Philadelphia (USA)*, Mayo 1943, 137-165.
STRACK H. L., Sanhedrin und Makkoth. Die Mischnatraktate *über Strafrecht* und *Gerichtsverfahren* nach Hss und alten Drucken hrsg., übers. p. erläutert, Leipzig, 1910.
TALIYA U., Il processo di Gesù, *Scuola Cattolica*, s. 6, 16 (1930, 2), 23-28.
TISCHENDORF C., Pilati circa Christum iudicio quid lucis afferatur ex actis Pilati, Lipsiae, 1855.
VAN DER LOOS H., Jezus Messias-Koning. Een speciaal onderzoek naar de vraag of Jezus van Nazaret politieke bedoelingen heeft nagestreefd (Acad. Proefschrift Utrecht), Assen, 1942.
VAN HILLE G. E. W., De ultima Iesu vitae nocte sec. Ioann. XVIII. 1-31, *Mnemosyne* (III. ser.), 10 (1942), 241-250.
VAN PAASSEN P., Why Jesus Died, New York, 1949.
VASSILAKOS A., The Trial of Jesus Christ, Chicago, 1950.
VERRALL A. W., Christ before Herod, *Journal of Theol. Studies*, 10 (1910), 321-353.
VILLA F., Il processo di Gesù Cristo, Torino-Genova, 1925.
VOSTÉ I.-M., De passione et morte Iesu Christi, Romae-Parisiis, año 1937.
WALKER A. J., Why Jesus was Crucified. New Survey of the Evidence, London, 1935.
WENGER L., Über erste Berührungen des Christentums mit dem römischen Recht, *Miscellanea Giov. Mercati*, vol. V (= Studi e Testi 125), Città del Vaticano, 1946, 569-607.

WENGER L., Die Quellen des römischen Rechts, Wien, 1953.
WEISMANTEL L., Der Prozess Jesu nach den Zeugenschaften der Zeit dargestellt, Würzburg, 1949.
WIKENHAUSER A., Probleme der Leidensgeschichte Jesu, *Oberrhein. Pastoralblatt*, 1934, 23-25.
WILSON T. F., The Trial of Jesus of Nazareth from a Historical and Legal Standpoint, New York, 1906.
WINGO E. L., A Lawyer Reviews the Illegal Trial of Jesus, Hattiesburg (Miss.), 1955.
ZEITLIN S., Who Crucified Jesus?, New York, 1942 [2](1947).
— The Crucifixion of Jesus re-examined, *Jewish Quart. Review*, 31 (1941), 327-369; 32 (1941-42), 175-189, 279-301.

Obras citadas con abreviaturas:
BAUER W. B. = W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes, [4]Berlin, 1952.
BILLERBECK = H. L. Strack — P. Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, IV Bände, München, 1922-1928.
BLASS-DEBRUNNER = Fr. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von A. Debrunner, [8]Göttingen, 1949.
BOUSSET-GRESSMANN = W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. hrsg. v. H. Gressmann, Tübingen, 1926.
ED. MEYER = Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentum, III Bände, Stuttgart-Berlin, 1921-1923.
EISLER = R. Eisler, IESOUS BASILEUS OU BASILEUSAS. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten. Nach der neu erschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt, II Bände, Heidelberg, 1929-30.
JUSTER = J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition* juridique, économique et sociale, II volumes, Paris, 1914.
SCHÜRER = E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Leipzig, I[3], [4]1901, II[3], 1898, III[4], 1909.
Th. Wb. = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel, fortgeführt v. G. Friedrich, Stuttgart seit 1932.

ÍNDICE DE PASAJES DE LAS ESCRITURAS Y DE LAS FUENTES ANTIGUAS

Antiguo Testamento

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE DE MATERIAS

Dos circunstancias actualizan el Proceso de Jesús en la moderna investigación sobre su vida: la afirmación de que el antisemitismo es una repercusión de la tesis cristiana que culpa a los judíos de la muerte de Aquél, y el haberse pedido, desde diversos sectores, al gobierno del nuevo Estado de Israel —considerándolo como sucesor del antiguo Sanedrín judío— que someta a revisión la sentencia dictada contra Jesús.

El presente trabajo intenta reconstruir los sucesos que condujeron a la tragedia del Gólgota, usando para ello de todas las fuentes existentes y tomando posiciones frente a la numerosa bibliografía exegética, histórica e históricojurídica. Y no sólo se utilizan todas las posibilidades de origen cristiano, romano y rabínico, sino incluso, por primera vez a este fin, los textos descubiertos hace algunos años en las cuevas de Qumrân y se tiene en cuenta también el Evangelio apócrifo de Gamaliel, publicado por primera vez en 1959.

El libro pretende narrar de una manera coherente y fácilmente comprensible el curso de los procesos desde la Semana Santa de Pasión hasta la Crucifixión en el Gólgota y llega a conclusiones firmes y documentadas.

En cuanto a la exigencia de revisar el proceso, sustenta el criterio de que esta revisión debe tener lugar en el plano de la fe y no en el plano jurídico.

También son importantísimos algunos de los resultados parciales conseguidos en la investigación, así: tiempo y modo del Prendimiento; actuación del Sanedrín en el verdadero proceso; lugar del Proceso ante Pilatos; hora de la Crucifixión, etc.

El profesor de Sagrada Escritura de Innsbruck, P. Caechter, S. J., dijo de la presente obra: "Este libro será durante muchos años fundamento indispensable para toda exposición científica de la Pasión de Cristo."